17e ANNÉE (2e SÉRIE). — N° 31 — 1er AOUT 1895.

(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres

RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — De temps en temps, et c'est ce qui fait le charme de votre délicieux *Ami*, vous nous reposez des questions théologiques par quelque travail intéressant, historique, politique ou littéraire, ce dont je vous suis pour ma part très reconnaissant.

Et c'est pourquoi j'ose vous poser la question suivante qui, si elle est traitée par un homme compétent, nous vaudra une réponse de nature à instruire et à intéresser vos lecteurs.

Nous parlons tous en France la langue française. Combien y en a-t-il qui en connaissent bien l'histoire ? Ayez donc la bonté de nous faire, environ en vingt colonnes, un abrégé clair et précis de cette histoire. C'est bien le moins que nous sachions d'où vient la langue que nous parlons, comment elle s'est formée et est devenue ce que nous la voyons aujourd'hui.

R. — Donnons satisfaction à notre correspondant et faisons l'abrégé qu'il nous demande.

§ 1. — LES ORIGINES

La langue française est venue du latin populaire par une lente évolution qui a duré plusieurs siècles. Quand on dit qu'elle est fille du latin, il ne faut pas se tromper sur la valeur de ce terme assez impropre. Elle n'en est pas née, comme un animal naît d'un autre animal, lequel de son côté continue à vivre. Mais elle est la continuation du latin, et, pour parler avec nos romanistes les plus autorisés, elle n'est que du latin populaire, transformé sous l'influence des conditions de temps et de lieux auxquelles il était soumis.

Mais qu'est-ce à dire, le latin populaire ? A l'âge d'or de la littérature latine, on comptait trois parlers différents à Rome. Il y avait la langue classique, celle que nous avons apprise dans nos classes d'humanités, que nous avons admirée dans Cicéron et Virgile. Il y avait encore le latin familier, dont se servaient les gens instruits dans les relations ordinaires de la vie, et toutes les fois qu'ils ne haussaient pas leur effort à la production d'une œuvre littéraire. Et il y avait enfin le latin populaire, parlé par les basses classes, et que Cicéron lui-même, — il le dit quelque part, — ne dédaignait pas d'employer avec ses esclaves. Malheureusement nous n'avons pas des données assez complètes sur le caractère de cette langue avant le ve siècle de l'ère chrétienne. Tout ce que nous pouvons conjecturer, c'est qu'elle ressemblait beaucoup, à cette époque, au latin classique. Le peuple subissait toujours, jusqu'à un certain point, l'influence d'une langue littéraire qu'il apprenait à l'école, d'une langue officielle qui était celle des tribunaux, aussi bien que de l'administration religieuse, civile et militaire [1].

Mais, un jour, l'empire romain vint à s'effondrer sous les coups multipliés des barbares. Il en résulta une désorganisation complète, une anarchie dont le souvenir seul nous épouvante encore aujourd'hui. A la faveur de cette confusion, une foule de mots, de constructions, de tours familiers, qui avaient été dédaignés jusqu'alors comme trop plébéiens, conquirent droit de cité. La langue populaire prit sa revanche, comme un cours qui a été longtemps arrêté par une digue, et qui finit par la rompre pour poursuivre sa marche maturelle. Elle se développa librement pendant des siècles, jusqu'au moment où elle donna naissance aux langues romanes, et au français en particulier.

Pour montrer les procédés de dérivation particuliers au latin populaire, nous allons entrer dans quelques détails qui, nous l'espérons, ne paraîtront pas superflus.

Souvent nos ancêtres avaient oublié ou négligeaient les mots du latin classique, pour se servir d'expressions plus courantes. C'est de ces expressions populaires que sont venus beaucoup de mots français. Ainsi :

[1] Il est inutile, pour faire ressortir des faits aussi simples et aussi conformes à la nature des choses, de recourir à des rapprochements pris dans l'histoire moderne, ou même dans l'histoire contemporaine. Nos lecteurs, pour la plupart du moins, sont à même d'étudier les destinées des patois dans leurs rapports avec notre français officiel et littéraire.

equus a disparu, et	*caballum* (1) est devenu	*cheval*		
lapis	—	*petra* (rocher)	—	*pierre*
ignis	—	*focum* (foyer)	—	*feu*
verbum	—	*parabola*	—	*parole*
ducere	—	*minare*	—	*mener*
edere	—	*manducare*	—	*manger*

Parfois, au lieu du mot classique, on a gardé le diminutif ; ainsi :

sol a été oublié, et	*soliculum* est devenu	*soleil*		
avus	—	*aviolum*	—	*aïeul*
ovis	—	*ovicella*	—	*ouaille*

Les mots simples ont été remplacés par des locutions plus complexes ; ainsi :

olim a été remplacé par	*altera vice*, qui est devenu	*autrefois*		
diu	—	*longum tempus*	—	*longtemps*
cur	—	*pro quid*	—	*pourquoi*

Parfois, c'est le substantif qui a dû faire place à l'adjectif correspondant ; ainsi :

mons a disparu devant	*montanea*, qui est devenu	*montagne*		
dies	—	*diurnum*	—	*jour*
hiems	—	*hibernum*	—	*hiver*

Quand l'expression classique a été conservée, elle a pris souvent, dans le latin populaire, une nouvelle signification, qu'elle a conservée en roman. Ainsi *infantem* a bien donné *enfant*, mais avec le sens de « grand jeune homme qui n'est pas encore armé chevalier ». Ainsi *comitem*, qui indiquait d'abord un « compagnon », a signifié en français un « chef d'armée » et un « seigneur ». Le mot *hostem* est devenu *ost*, qui était du féminin, et indiquait une « armée ». Le verbe *necare*, qui signifiait « mettre à mort », a été employé pour marquer « la mort par submersion », et est devenu *noyer* avec ce nouveau sens. Pour indiquer le genre humain, les femmes comme les hommes, on employait l'expression *homo* : dans le latin populaire, elle n'avait plus que le sens de *vir*, et elle a gardé en français ce sens restreint.

Le mot de *langues romanes*, que nous avons prononcé tout à l'heure, semble appeler une explication, si courte qu'elle soit. On appelait *lingua romana* le latin populaire, tel qu'il était parlé dans toutes les parties de l'empire où il avait pu s'implanter et persister. Or, s'il était sensiblement le même dans ces différents pays, il est à croire qu'il comportait cependant des différences au point de vue du lexique, de la syntaxe et de la prononciation. Sous l'influence des milieux, des invasions et d'autres causes qu'il n'est pas possible de résumer ici, ces différences s'accentuèrent et se multiplièrent, et de la *lingua romana*, une à son origine, sortirent plusieurs langues différentes, auxquelles on a donné le nom de *romanes*. Ces langues sont le roumain, le rhétique[2], l'italien, l'espagnol, le portugais, le provençal et le français. Ce serait d'ailleurs se tromper, que de regarder chacun de ces idiomes comme une unité linguistique parfaitement homogène, et ayant des limites géographiques bien déterminées. Ce que nous appelons l'espagnol, par exemple, comprend des dialectes très différents les uns des autres : l'asturo-gallicien est plus semblable au portugais qu'au castillan, la langue littéraire par excellence de l'Espagne ; et, d'autre part, le catalan ressemble plus au provençal qu'à ce même castillan. D'ailleurs, les différences dialectales, sauf des causes historiques que nous ne pouvons étudier ici, ne sont jamais tranchées, mais comportent des transitions graduelles, et pour ainsi dire insensibles. Et, pour appliquer ce principe au sujet qui nous occupe, il serait impossible de tracer entre le français proprement dit et le provençal une ligne de démarcation absolue, qui exclurait de l'une les caractères linguistiques attribués à l'autre. Mais, après avoir dit ce qu'il faut penser de ces généralisations, nous les garderons à cause de leur utilité pratique ; une exposition scientifique serait impossible, si nous ne pouvions opérer de ces groupements linguistiques.

Nous sommes revenus au français, et nous avons à répondre maintenant à la question qui nous a été posée : A quel époque est-il né ? Cette question est particulièrement délicate à traiter. Nous avons dit qu'il est le résultat d'une évolution longue et insensible, et naturellement nous ne pouvons indiquer le moment précis où il a cessé d'être le latin populaire, pour être proprement le français. Toutefois, nous ne voudrions pas nous contenter d'une réponse purement négative. Nous dirons donc que, au VII^e^ siècle, la *lingua romana* avait des caractères assez déterminés pour que tout le monde la distinguât du latin classique, et que dès lors, on peut dire que la langue française avait son existence propre. Nous n'avons pas, malheureusement, des monuments littéraires ou des textes de langue pour le prouver[1]. Mais certaines vies de saints, conservées par les Bollandistes, paraissent l'indiquer clairement. Ainsi, il est dit de saint Mummolin, qui succéda à saint Eloi comme évêque de Noyon, qu'il fut appelé à l'épiscopat, parce qu'*il possédait, non seulement la langue germanique* (que parlaient les conquérants), *mais encore la langue romane* (parlée par le peuple[2]). Pour le siècle suivant, les témoi-

[1] Nous citons ici, pour tous les noms masculins, la forme de l'accusatif : nos lecteurs en verront la raison dans le cours de cet article.

[2] Nous ajoutons ici une note au sujet du roumain et du rhétique, que plusieurs de nos lecteurs peuvent ne pas connaître. Le roumain est parlé par les descendants des colons que Trajan établit, en l'an 106, sur les bords du Danube. Il se divise en deux dialectes : le daco-roumain, employé en Dacie, et le macédo-roumain, en Macédoine. Le rhétique comprend plusieurs dialectes que souvent l'on confond, mais à tort. Ils forment des îlots linguistiques au milieu des Alpes, où leur isolement les a protégés ; on distingue le frioulan à l'Est, le ladin à l'Ouest, et au Centre le groupe tyrolien. Le ladin a conservé jusqu'à nos jours sa littérature particulière.

[1] On appelle *texte littéraire* un texte qui appelle l'attention à cause de son mérite au point de vue des idées ou de la forme qu'elles revêtent. Un *texte de langue* n'a d'importance que relativement à la science du langage, parce qu'il montre l'état d'un idiome à une époque donnée.

[2] Dans les auteurs de cette époque, on trouve indiqués

gnages sont plus nombreux pour attester l'existence du français. Nous lisons dans la vie de saint Adalhart, abbé de Corbie, un passage où son biographe dit de lui : « S'il parlait roman, on eût cru qu'il ne possédait que cette langue ; s'il parlait allemand, son langage était encore plus brillant ; mais s'il parlait latin, c'était la perfection. » On voit qu'ici le roman, c'est-à-dire le français, était déjà bien distinct du latin proprement dit. Nous savons encore que les fidèles du diocèse de Soissons, priant pour le pape et pour l'empereur, répondaient aux invocations des litanies par l'exclamation suivante qui est bien romane : *Tu lo juva !* Nous possédons aussi quelques glossaires très courts où, en regard des mots germaniques ou appartenant au latin littéraire, nous trouvons des mots romans ou visiblement traduits du roman. Par exemple, dans le *Glossaire de Reichenau,* — ainsi nommé parce qu'il a été trouvé dans la bibliothèque de cette abbaye, — le mot *pronus* du latin classique est rendu par *qui a dent jacet,* ce qui rappelle bien la locution romane « qui a denz gist », qui est couché sur ses dents, sur son visage. Dans le *Glossaire* (allemand) *de Cassel,* nous rencontrons le mot *mantun,* qui ressemble bien à notre forme moderne *menton ; uncla,* qui est notre mot *ongle.* Au IXe siècle, les conciles de Tours, d'Arles, de Reims et de Mayence prescrivent de prêcher en langue romane, pour être plus facilement compris de tous ; ce qui montre bien que cette langue était bien distincte du latin.

C'est en ce siècle que la langue française se montre pour la première fois dans un texte proprement dit. Il s'agit des *Serments de Strasbourg,* qui nous ont été conservés par Nithard, petit-fils de Charlemagne, dans ses *Histoires*, où il raconte les dissensions des fils de Louis le Pieux. Le livre est rédigé en latin, mais le texte des *Serments* a été conservé en roman, sans doute à cause de son importance historique, peut-être aussi parce qu'il avait été écrit sur un certain nombre d'exemplaires, et que le chroniqueur en avait un sous la main. Tous savent que Charles le Chauve et Louis le Germanique conclurent, le 13 février 842, un traité d'alliance offensive et défensive, et que leurs engagements furent ratifiés par les deux armées. Louis le Germanique prêta serment en langue romane, pour être compris des soldats de Charles le Chauve, et celui-ci, de son côté, prononça en allemand les engagements qu'il prenait. Puis les deux armées s'engagèrent par un seul et unique serment, mais prononcé en roman par les soldats de Charles le Chauve, en germain par ceux de Louis le Germanique. C'est le texte du serment de Louis et de celui des soldats de Charles qui constitue notre premier monument en langue française. Pour donner une idée de ce qu'était notre idiome à cetteépoque, nous allons reproduire les paroles du souverain allemand : « Pro Deo amur et pro christian poblo et nostro comun salvament, d'ist di in avant, in quant Deus savir et podir me dunat, si salvarai eo cist meon fradre Karlo et in ajudha et in cadhuna cosa, si cum om per dreit son fradra salvar dift, in o quid il mi altrezi fazet, et ab Ludher nul plaid numquam prindrai, qui meon vol cist meon fradre Karle in damno sit [1]. » Le texte que nous transcrivons ne nous donne pas une idée exacte de la manière dont il a été prononcé. Nithard ne l'a pas rapporté sous l'empire de préoccupations phonétiques, et la copie que nous possédons a pu ne pas reproduire fidèlement le texte de Nithard. Tel qu'il est, il nous permet d'apprécier l'évolution que le français a accomplie depuis le temps où il était encore du latin populaire, et celle qu'il doit opérer encore avant de devenir le français du XVIIe siècle.

Le Xe siècle ne nous a guère transmis que des textes de langue, car ce qui nous est resté n'a pas proprement de valeur littéraire. Nous ne faisons pas même une exception pour la *Cantilène de sainte Eulalie,* sorte de séquence écrite en l'honneur de la sainte par un moine picard. Nous n'en ferons pas non plus, à plus forte raison, pour ce que l'on appelle communément le *Fragment de Valenciennes :* c'est un fragment d'homélie en l'honneur du prophète Jonas, rédigée partie en latin, partie en français, et destinée sans doute à aider la mémoire d'un prédicateur. Deux poèmes écrits sur la limite des pays de langue d'oc et de ceux de la langue d'oïl, présentent plus d'intérêt que ce fragment ; mais les érudits seuls liront avec plaisir la *Passion du Christ* et la *Vie de saint Léger.* La langue n'est sans doute ni assez riche ni assez souple pour se prêter à la création d'œuvres vraiment littéraires.

Le XIe siècle fut mieux favorisé, et il vit paraître des poëmes dignes de notre attention et même de notre admiration. C'est d'abord la *Vie de saint Alexis,* qui est anonyme, et la *Vie de saint Thomas de Cantorbéry,* composée par un clerc, Garnier de Pont-Sainte-Maxence. C'est ensuite la *Chanson de Roland,* dont il serait superflu de faire l'éloge. C'est, à la fin du même siècle, le *Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople,* où l'auteur sait se prêter à tous les tons, et, à côté d'idées comiques ou satiriques, exprimer les sentiments les plus élevés. Le fran-

quatre parlers différents : le latin *(lingua latina)*, le germain (*lingua teutonica* ou *theotisca)*, le celtique *(lingua gallica)* et le roman *(lingua romana).* Mais, d'après l'ensemble de ces textes, on voit que la langue ordinairement usitée sur la surface de notre pays était le roman.

[1] Afin que ce texte soit compris sans effort, nous le traduisons mot à mot en latin : « Pro Dei amore et pro christiano populo et nostra communi salute, de isto die in abante, in quantum Deus sapere et posse mihi donat, sic salvabo ego ecceistum meum fratrem Karolum et in adjuvamento et in quâque re, sic quomodo homo per directum (c'est-à-dire *jure)* suum fratrem salvare debet, in hoc quod mihi ille mihi eodem modo faciat, et a Lothario nullum unquam placitum prehendam quod mea voluntate isti meo fratri Karolo in damno sit. »

çais peut être désormais considéré comme une langue littéraire. Et, d'autre part, les monuments dont nous venons de parler le font connaître d'une manière suffisante pour que nous essayions de l'apprécier à cette époque. Nous clorons donc avec le XIe siècle la première période de son histoire, en essayant de dire quels étaient, à cette époque ses traits caractéristiques.

Mais, auparavant, nous devons aller au-devant d'une objection, et traiter une question qui n'a pu encore trouver place dans notre exposition. Le français, dira quelqu'un de nos lecteurs, vient du latin populaire ; mais n'a-t-il pas emprunté des éléments à d'autres langues dont il n'a pas encore été parlé jusqu'ici ? Ne doit-il rien au grec, au celtique et au germain ?

Il est vrai que les Grecs ont occupé pendant un certain temps, et au moins partiellement, le littoral de la Gaule méridionale ; mais, sous le rapport linguistique comme à tous les autres points de vue, ils n'ont pas laissé de traces apparentes de leur passage dans notre pays [1]. Les quelques mots qu'ils auraient pu nous léguer, auraient d'ailleurs été latinisés par la conquête romaine, et c'est sous une forme latine qu'ils auraient été admis dans notre lexique. Les termes grecs que nous rencontrons au XIe siècle sont empruntés au texte des saintes Ecritures, et ont passé par la Vulgate avant de devenir français. Tels sont *blasmer* (*blasphemare*), *colp* (*colaphum*), *evesque* (*episcopum*), *paredis* (*paradisum*), *parole* (*parabola*), *pasmer* (*spasmare*), *sarcou* (*sarcophagum*), *talent* (*talentum*). Dans le lexique du vieux français, le grec est donc un élément négligeable.

Il semble qu'il faut en dire autant de l'élément celtique [2]. Après la conquête de notre pays par les Romains, les Gaulois se laissèrent entièrement absorber par la race victorieuse, et ils adoptèrent avec empressement ses usages, sa manière de penser et jusqu'à sa langue. F. Diez, Littré et d'autres savants faisaient bien remonter jusqu'au celtique un certain nombre de mots dont l'origine était restée inexpliquée. Mais c'étaient, au moins pour la plupart, de pures conjectures, qui n'ont pas été confirmées dans la suite. Sur cette question délicate, nous avons d'ailleurs l'appréciation d'un homme d'une grande autorité. M. G. Paris nous dit que la langue des Gaulois « n'a laissé en français à peu près aucun vestige, » sauf dans les noms propres de lieux.

[1] Nous combattons ici une théorie chère aux habitants du Midi, et que nous avons vu soutenir plusieurs fois par d'éminents confrères du clergé. L'un d'eux nous a même adressé une brochure où il essaie de la défendre. Il s'est rendu avec beaucoup de franchise à nos raisons, après avoir étudié de plus près la phonétique du vieux français. A examiner les lois de cette phonétique, aucun de ses rapprochements n'était justifiable.

[2] Pour déférer aux vœux des éminents directeurs de cette revue, nous ne pouvons entrer dans tous les détails que comporterait une étude scientifique du sujet. Nous ne pouvons donc discuter ici la théorie qui fait venir le français du celtique, théorie que M. Granier de Cassagnac a défendue jadis avec beaucoup d'esprit, mais sans succès.

Tout autres et bien plus importants ont été les apports faits à notre vieux français par le germain. Ils consistent avant tout dans des termes de guerre, comme le mot *guerre* lui-même, puis *guaite* (d'où notre verbe *guetter*), *maréchal*, *épieu*, *estoc*, *blason*, *haubert*, *heaume*, *éperon* ; ensuite, des mots relatifs aux institutions politiques, judiciaires et sociales, comme *ban*, *arroi*, *garantir*, *nantir*, *fief*, *sénéchal*. Ce sont encore des expressions qui indiquent l'habillement : comme *robe*, *gant*, *écharpe* ; ou l'habitation, tels que *bourg*, *hameau*, et une foule d'autres que nous ne pouvons songer à citer ici. D'ailleurs, toutes ces expressions empruntées au germain avaient pris des désinences latines avant de devenir françaises, et par conséquent, à une certaine époque, avaient appartenu au latin populaire. Les seules expressions qui n'ont pas appartenu à ce parler, sont précisément des mots latins, mais du latin classique, et qui ont été transportés dans notre idiome pour exprimer des idées générales, et surtout des idées théologiques. C'est ainsi que l'Eglise a transporté directement dans notre langue les représentants des mots latins *virgo*, *spiritus*, *Trinitas*, *apostolus*, *epistola*, *propheta*, *reliquiæ* et plusieurs autres. Mais, malgré tout, notre assertion générale demeure vraie : *Le français n'est que du latin populaire transformé par une lente et naturelle évolution.*

Mais encore, dans quel sens et comment cette évolution s'est-elle opérée, et quels étaient les traits caractéristiques du français au XIe siécle ?

Le premier caractère à observer dans cette transformation, c'est que les mots latins ont perdu quelques-uns de leurs éléments en passant en français, et qu'ils sont devenus moins pleins et plus courts. Pour s'en convaincre, nos lecteurs n'ont qu'à se reporter au texte des *Serments de Strasbourg*, que nous avons donné pour servir comme terme de comparaison. Depuis 842 jusqu'à la *Chanson de Roland*, l'évolution a continué dans ce sens. Ouvrons au hasard notre vieux poème, et nous verrons combien les mots du latin populaire se sont abrégés en devenant français. *Charles li magnes est en un grant vergier*, serait rendu en latin populaire par les mots suivants : *Carolus ille magnus est in uno grandi viridiario*. Cette transformation repose sur une loi essentielle, qu'il importe de bien connaître, pour comprendre toute l'économie de la dérivation du français : c'est la loi de l'accent. Avant que F. Diez l'eût formulée, on ne pouvait essayer que des étymologies conjecturales, à la façon de Ménage ; depuis qu'il nous l'a enseignée, nous avons pu voir clair dans les origines de notre lexique. Dans le latin populaire, il y avait un accent principal qui frappait l'une des syllabes de chaque mot, à moins qu'il ne s'appuyât sur le mot suivant : « Cárolus, mágnus, ést, úno, viridiário [1]. » La voyelle

[1] Nous nous adressons à nos confrères du clergé, et nous n'avons pas besoin de leur enseigner les lois de

qui était frappée de cet accent a persisté en français, et les voyelles posttoniques, c'est-à-dire celles qui suivaient la syllabe accentuée, disparaissaient ou s'affaiblissaient : *Charles, magnes, un*. De plus, quand la syllabe accentuée n'était pas la même que la syllabe initiale, celle-ci recevait un accent moins important, que l'on appelle d'ordinaire *accent second*, et que nous indiquerons par un accent grave : « viridiarium, bònitatem, mètipsimum, lègalem. » Elle persistait aussi à l'époque où nous nous sommes arrêtés, avec une tendance toutefois à s'affaiblir : « lègalem » était devenu « leial » (plus tard « loyal »). Quant aux voyelles qui pouvaient se trouver entre l'accent second et l'accent premier, elles disparaissaient ou étaient remplacées par *e* muet : « vergier, bontét, » plus tard « verger, bonté. »

Il est difficile pour nous d'apprécier ce que pouvait être, au point de vue de la prononciation et de la mélodie, le français du XI[e] siècle. M. Brunetière a été bien sévère, quand il parle de ses consonnes, qui « se heurtent et s'entrechoquent avec un bruit de mauvais allemand, » et quand il dit : « La langue est dure, dure à l'oreille, dure à la gorge; et jusqu'aux plus belles pensées du monde, elle les marque de son caractère de barbarie[1]. » M. G. Paris, plus compétent dans la phonétique romane, nous semble être beaucoup plus dans le vrai, quand il dit que « c'était une belle langue, sonore et douce, forte et flexible, riche de mots expressifs et vivants ... » L'orthographe du temps n'a pu donner à M. Brunetière une idée, même approximative, de la valeur des sons, et pour se prononcer en connaissance de cause, il lui manquait des éléments essentiels.

En second lieu, la langue latine, dans l'évolution qu'elle a subie pour devenir le français, est devenue moins synthétique et plus analytique. C'est ici le lieu de définir les langues, soit synthétiques, soit analytiques. Les premières ont pour caractère d'exprimer par un seul terme non seulement une idée principale, mais encore les idées accessoires qui peuvent s'y adjoindre et la modifier. Les secondes, au contraire, ont un mot pour exprimer chaque idée, même accessoire. Dans la forme latine *amavi*, nous constatons un procédé de synthèse, puisqu'un seul et même mot exprime à la fois l'idée d'aimer, l'actif, l'indicatif, le parfait et la première personne du singulier. La forme française correspondante emploie trois mots, *j'ai aimé*, pour exprimer les mêmes idées; une langue exclusivement analytique serait forcée d'en employer cinq. Il n'y a, d'ailleurs, à notre connaissance, aucune langue qui soit complètement synthétique ou complètement analytique; mais on distingue les idiomes, selon qu'ils ont une préférence suffisamment accentuée pour l'un ou l'autre procédé, la synthèse ou l'analyse. Or le latin classique était plus synthétique que le latin populaire, et celui-ci, en devenant le français, s'est développé dans le sens de l'analyse. Ainsi, le vieux français a tout d'abord peu de mots composés, comme le latin aimait tant à en créer ; il ne faut guère faire d'exceptions que pour ceux qui sont formés d'un préfixe, comme *abattre, appareiller*. Les Latins pouvaient caractériser un personnage en l'appelant, d'un seul mot, *Ænobarbus;* pour qualifier Charlemagne, l'auteur du Roland se sert de quatre mots : « A la barbe florie. » Le latin employait de même des adjectifs pour indiquer la matière, par exemple : *aureus, ferreus*. Le français remplace ces adjectifs par un substantif précédé de la préposition *de : de fer, de pierre, d'or*. Nous savons aussi que le latin classique rendait les relations du substantif au moyen des cas, souvent sans recourir à aucune préposition : *utor libris, do vestem pauperi*. Or le vieux français n'a plus conservé qu'une déclinaison très rudimentaire, composée d'un cas-sujet et d'un cas-régime, au singulier et au pluriel. Pour exprimer toutes les nuances de sens que présentent les régimes latins, le français se sert de prépositions[1]. Les formes synthétiques des degrés de comparaison ont presque toutes disparu et sont remplacées par des formes analytiques. Le verbe a perdu la voix passive et y supplée par des formes composées du verbe être et du participe passé : *amor* a fait place à la locution *je suis aimé*. La voix active elle-même comporte beaucoup de formes analytiques, telles que le passé indéfini, le passé antérieur etc... Les adverbes eux-mêmes montrent cette tendance à remplacer une forme simple par une forme composée ou par une locution : *dulciter* ne donne pas de résultat en français et est remplacé par *dolcement* (plus tard *doucement*), qui vient de *dulcia* (sic) *mente*. Au lieu de *deinceps*, les *Serments de Strasbourg* nous donnent toute une locution : *d'ist di en avant;* l'adverbe latin est remplacé de même en vieux français par des locutions équivalentes, *d'ore en avant* (plus tard *dorénavant*), *des ore mais* (plus tard *désormais*). Nous ne voulons pas insister plus longtemps sur ces particularités, croyant avoir suffisamment démontré les tendances de notre langue vers les procédés d'analyse. Or, les langues analytiques, par là même qu'elles décomposent les idées complexes, afin d'en exprimer séparément tous les éléments, sont toujours plus claires que les langues synthéti-

l'accentuation qu'ils ont apprise en même temps que l'art de psalmodier. Disons seulement, pour aider leur mémoire que, dans les mots dissyllabiques, l'accent frappe toujours la première syllabe ; dans ceux qui ont au moins trois syllabes, l'accent frappe la pénultième quand elle est longue, et l'antépénultième, quand la pénultième est brève.

[1] *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*, par F. Brunetière, pp. 20 et 21. Paris, 1880.

[1] Il y a bien quelques exceptions à faire pour les prépositions *à* et *de :* mais ces exceptions tendent de plus en plus à disparaître à l'époque dont nous parlons, et elles ne subsisteront plus au XV[e] siècle. D'ailleurs, cette étude générale est renfermée dans un cadre trop étroit pour que nous puissions tenir compte des exceptions et des particularités.

ques. Notre idiome national a d'ores et déjà cette qualité qui le distingue entre tous : la clarté. Il est en même temps expressif et rappelle le caractère de nos ancêtres, qui ne savaient pas déguiser leur pensée. Un éminent romaniste compare le français d'alors aux églises romanes que l'on construisait à la même époque et qui étaient si belles dans leur simplicité. Mais, pour caractériser le français du moyen-âge, nous voulons attendre qu'il soit arrivé à son complet épanouissement, au commencement du XIVe siècle. Avant cette époque, il doit poursuivre encore son évolution pendant deux siècles, et c'est cette évolution que nous allons maintenant étudier.

§ 2. — La langue française au XIIe et au XIIIe siècle

Jusqu'ici nous avons considéré le français, c'est-à-dire la langue d'oïl, dans l'ensemble de ses caractères généraux, en nous contentant de le distinguer des dialectes de la langue d'oc [1]. Mais nous devons ajouter qu'il ne se parlait pas partout de la même manière et que, selon les pays, il présentait des différences de lexique et de prononciation. Ces différences, qui ne firent que s'accroître avec le temps, variaient de province à province et constituaient les dialectes. La langue d'oïl en comptait cinq principaux : le bourguignon, le picard, le normand, le poitevin et enfin le français proprement dit, qui était parlé dans l'Ile-de-France et les pays environnants, la Champagne et la Brie, l'Orléanais, le Perche et le Bas-Maine. Chacun de ces dialectes avait sa littérature propre, et cet état de choses dura jusqu'en plein XIVe siècle. Mais celui de l'Ile-de-France devait l'emporter en fin de compte sur les autres, non qu'il fût plus riche en formes grammaticales, ou plus souple, ou plus harmonieux, mais sous l'influence d'une cause purement historique, qu'il faut signaler ici. Au milieu de l'anarchie féodale qui caractérisa le règne des derniers Carolingiens, Hugues Capet avait réussi à fonder un pouvoir central qui devait peu à peu absorber les états presque indépendants des grands vassaux. Philippe Ier acheta le Berry au comte de Bourges ; Louis VII étendit sa souveraineté sur l'Aunis et la Saintonge ; Philippe-Auguste acquit par confiscation l'Anjou, la Normandie et la plupart des provinces que le roi d'Angleterre possédait en France. Enfin, les victoires sur les Albigeois et l'habile politique de nos rois amenèrent l'annexion à la couronne de la plus grande partie des provinces méridionales. Toutes ces conquêtes assurèrent, en même temps que la suprématie de la dynastie capétienne, celle de la langue qui était parlée à la cour. Dès 1170, Garnier de Pont-Sainte-Maxence se vantait d'avoir composé la *Vie de saint Thomas de Cantorbéry* « en bon langage, » *parce qu'il était né en France*. Quelques années plus tard (1188), un trouvère lyonnais, Aimon de Varennes, employait le français pour rédiger son *Roman de Florimont*, afin de se conformer à la mode : car, dit-il,

> Romans ne estoire ne plait
> As François, se il ne l'ont fait [1].

Ceux qui étaient assez malavisés pour ne pas se conformer à la langue officielle, en éprouvaient parfois des désagréments : témoin le seigneur poète Conon de Béthune, qui provoqua les sourires de la cour et même de la reine régente, Aalis de Champagne, veuve de Philippe-Auguste, pour avoir récité une chanson avec un accent picard très prononcé et en l'émaillant de mots artésiens. Le français, dès le XIIe siècle, était en voie de devenir la langue de la France tout entière, et, au XVIe siècle, il triomphait définitivement, en reléguant les autres dialectes au rang de patois.

Au surplus, pendant les deux siècles qui nous occupent, la langue française, — en même temps que les autres dialectes de la langue d'oïl, — continuait son évolution dans le sens que nous avons indiqué précédemment. Il est dans la nature des choses qu'une langue ne reste jamais stationnaire : elle progresse jusqu'au moment où elle arrive à son plus haut période, et alors la même loi inéluctable cause son déclin. Or sa marche vers la perfection était activée alors par des faits historiques que nous devons signaler brièvement. Ce furent d'abord les croisades, qui, jetant nos ancêtres sur des plages inconnues, leur firent acquérir une foule d'idées nouvelles et stimulèrent l'essor de leur imagination. Nous nous figurons difficilement ce que pouvait être pour nos pères la vue de Venise, déjà reine opulente de l'Adriatique, ou l'aspect de Constantinople, dont les splendeurs n'avaient pas d'égales; ce qu'ils éprouvaient en abordant les villes du littoral méditerranéen, enrichies par le commerce, ou les pays de Syrie et d'Egypte, dont le spectacle était pour eux si étrange. Et, en même temps, les guerres entreprises par les Français dans le Midi contre les Albigeois ou contre les possessions du roi d'Angleterre, les mirent en contact avec une civilisation plus brillante et une littérature plus développée que la leur. Ils en subirent nécessairement l'influence, qui fut bien funeste sans doute au point de vue de la morale, mais qui développa aussi le goût des lettres et eut par là même quelque action sur les destinées de notre langue. Il faut enfin signaler l'action de l'Eglise, à laquelle le français doit ses meilleures qualités, la clarté, la force et la simplicité. Il est à regretter que personne n'ait essayé jusqu'ici de nous donner une étude d'ensemble sur ce sujet.

[1] Dans le Nord de la France, pour dire oui, on employait la forme *oïl;* dans le Midi, on se servait de *oc.* De là une délimitation, assez vague d'ailleurs, entre les pays de la langue d'oïl et ceux de la langue d'oc. Certains pays, placés sur la limite des deux domaines, se rattachaient souvent à l'un ou à l'autre, au gré de leurs intérêts.

[1] Roman ni histoire ne plaisent aux Français, s'ils ne les ont composés (en leur dialecte).

Nous pouvons, en attendant, faire remarquer que beaucoup de tours et d'expressions, très usités dans notre langue, sont calqués sur le latin liturgique. Nous devons ajouter encore que l'influence du clergé sur notre vieux langage s'est exercée par l'enseignement qu'il donnait à l'enfance et à la jeunesse, soit dans les écoles, soit dans les catéchismes, soit à l'Université, et par l'instruction qu'il départissait aux foules dans ses sermons. Or, ne l'oublions pas, tous les maîtres du clergé séculier ou régulier avaient plus ou moins subi l'influence de la scolastique. De là une rigueur dans le raisonnement et une logique pressante, qui ne pouvaient manquer de donner à la phrase française cet ordre dans les idées et ce caractère méthodique qui la distinguent entre toutes.

En résumé, voici quel était le caractère du français au commencement du XIV[e] siècle, tel que nous pouvons le constater dans Joinville. Le vocabulaire de notre vieille langue était suffisamment riche : outre les mots venus régulièrement du latin populaire, il en possédait d'autres de formation savante, créés pour l'expression des idées théologiques et philosophiques, et d'autres encore, importés d'un peu partout, des dialectes voisins, du germain, des langues de l'Orient. Tous ces mots conservaient encore leur sens étymologique, et ils n'avaient pas encore reçu ces acceptions impropres, subi ces déviations de sens que l'on constate aux époques de décadence, où le goût est dépravé. Ces mots étaient doux et faciles à prononcer. Beaucoup de consonnes étaient tombées au commencement du XII[e] siècle, et leur chute avait produit des hiatus : *muder* (du latin *mutare)* était devenu *muer; segur* (de *securum), seür; vedeir* (de *videre) veoir*. Mais ces hiatus n'avaient rien de pénible pour l'oreille de l'auditeur. Ils donnaient à la prononciation un charme de plus, comme l'avait fait chez les Grecs le dialecte ionien, et comme c'est le cas encore aujourd'hui pour l'italien prononcé par les Toscans. L'*e* muet, qui se faisait toujours sentir, contribuait, en alternant avec les voyelles sonores, à donner aux mots une cadence et une harmonie du plus heureux effet. La déclinaison s'était régularisée, et la plupart des noms avaient, au singulier comme au pluriel, un cas-sujet et un cas-régime bien distincts. On n'était pas soumis à la nécessité de placer le sujet avant le verbe, et celui-ci avant le régime direct, puisque la forme du substantif suffisait pour faire connaître son rôle. De là une plus grande liberté dans la construction de la phrase, et, par là même, une variété et une aisance de tours que l'art de nos grands écrivains n'a jamais pu retrouver depuis. Ouvrons une page de Joinville, et demandons-nous comment nous pourrions ressusciter ces constructions si simples et si parfaites, qui venaient naturellement à son esprit. Le français est donc, à cette époque, une langue franche et saine, imagée et pittoresque, limpide dans ses expressions, facile dans sa syntaxe, harmonieuse dans son ensemble. Toutefois, il n'est pas parfait : il lui manque, pour cela, de pouvoir rendre les idées abstraites de la théologie et de la philosophie. Ces idées, les professeurs des Universités les discutaient et les exposaient en latin. Quand ils parlaient en français au peuple, ils ne lui enseignaient que des notions faciles à comprendre, et dans un langage mis à sa portée. De là cette sorte de faiblesse inhérente au français, qui semblait incapable de porter le poids des grandes pensées.

Mais, à tout prendre, c'était une belle langue, dans sa fraîcheur et son originalité natives. Aussi jouissait-elle dans toute l'Europe d'une popularité de bon aloi. Les empereurs et les grands prélats de l'Allemagne se faisaient une gloire de savoir la parler. Les écrivains étrangers l'employaient souvent de préférence à la leur, pour composer leurs ouvrages ou bien élaborer leurs traductions. C'est en français que Martino da Canale traduisait une chronique latine relative à Venise, parce que, disait-il, la langue française court le monde et est « la plus délectable à lire et à ouïr que nulle autre ». Le maître de Dante, Brunetto Latini, composait aussi dans notre langue son *Trésor de Sapience*, parce que c'est « la parleure plus délectable et plus commune à toutes gens. »

§ 3. — Le moyen français

Nous allons assister maintenant au déclin du français. La régularité que nous avons justement admirée en lui, va faire place au désordre, à la confusion, à une sorte d'anarchie. C'est que la période qui comprend le XIV[e] et le XV[e] siècle a été attristée par tant de maux et a causé tant de deuils dans notre pays ! Rappelons-nous d'abord le règne de Philippe-le-Bel, l'un de nos plus mauvais rois. Avec ce prince sans scrupule, qui exerçait une tyrannie sans frein sous le couvert des lois romaines, qui falsifia jusqu'à trente-cinq fois nos monnaies, et qui traita les Templiers comme l'on sait, nulle sécurité pour le lendemain. Puis vint la guerre de Cent ans, dont nous nous imaginons difficilement les horreurs : Philippe VI défait à Crécy, Jean II vaincu et fait prisonnier à Poitiers, le pays livré aux factions, toute autorité régulière méconnue, la France déchirée par les bandes de la Jacquerie, puis, après le règne réparateur de Charles V, la défaite d'Azincourt, la folie de Charles VI, les luttes entre les Armagnacs et les Bourguignons, Paris livré aux Anglais et notre malheureux pays foulé par les ennemis, jusqu'au moment où Dieu daigna susciter Jeanne d'Arc. Et, avec ces maux si épouvantables, d'autres calamités que l'on oublie trop souvent. La *peste noire*, par exemple, qui vint d'Orient sous le règne de Philippe VI, fit de la France un vaste cimetière et lui enleva plus du tiers de ses habitants. Rappelons en outre le grand schisme d'Occident, qui augmenta encore le désordre et l'abandon où se trouvait réduite notre malheureuse patrie. Accablés de tant de maux, nos pères s'intéressaient peu aux

délassements littéraires auxquels ils avaient pris tant de plaisir autrefois, et, quand il s'agissait de leur vie et de leur sécurité, ils se souciaient peu de parler correctement. Aucune autorité littéraire n'était là, d'ailleurs, pour régler les choses du goût et maintenir les saines traditions. Ceux que la guerre civile et les calamités publiques n'avaient pas chassés des Universités, s'occupaient de latin, ou cherchaient à traduire des auteurs classiques. Un écrivain de l'époque pouvait dire sans trop exagérer : « Parce que nul, en son parler, ne garde de règle certaine, ni de mesure, ni de raison, la langue *romance* (c'est-à-dire le français) est si corrompue qu'on s'entend à peine les uns les autres, et qu'aujourd'hui on trouverait difficilement quelqu'un qui sache écrire. »

Le lexique s'était appauvri d'une manière incroyable : une foule d'expressions, usitées au moyen-âge, avaient disparu à jamais. Les formes dialectales qui s'y étaient introduites faisaient du français un idiome sans unité et sans grâce. La prononciation fut troublée et les différences qu'elle établissait entre certaines voyelles ou quelques diphtongues s'effacèrent pour toujours. Mais nous devons signaler par-dessus tout la disparition de la déclinaison très simple que le français avait possédée jusque là. Le cas-sujet fut confondu dans ses emplois avec le cas-régime et finit par s'effacer devant lui [1]. En même temps disparut cette aisance dans les constructions qui fait le charme des écrivains du XIIIe siècle. Pour distinguer les fonctions du sujet et du régime direct, il fallut donner à chacun d'eux une place déterminée, et la phrase française y perdit en souplesse et en variété [2]. Malgré leurs qualités éminentes, des prosateurs tels que Froissart et Commynes n'ont pas su donner à leur style le mouvement que nous admirons dans Joinville, et, quoi qu'ils aient pu faire, leur phrase est souvent lourde, pénible et embarrassée.

En ce même moment, une autre cause commençait à modifier notre vieille langue, et à lui donner le caractère composite qu'elle présente aujourd'hui. Des érudits, dans le but de nous faire connaître les œuvres de l'antiquité classique, s'efforcèrent de les traduire en un français aussi ressemblant que possible à la langue où ils les trouvaient rédigées ou traduites. Parmi ces érudits, deux surtout ont laissé un certain renom : Nicole Oresme, évêque de Lisieux et traducteur des œuvres d'Aristote, et Bersuire (appelé aussi Bercheure par certains critiques), traducteur de certains fragments de Tite-Live. Arrêtons-nous à Oresme, dont les œuvres sont mieux connues et dont l'influence fut plus considérable. En traduisant Aristote du latin (car il ne possédait pas le texte grec et il se souciait peu des traductions arabes de ses œuvres), il comprit la nécessité de créer une foule de mots pour rendre les idées et reproduire les raisonnements du Stagirite [1]. Aussi trouve-t-on dans ses livres, — qu'il les ait créées ou empruntées à d'autres traducteurs, — une multitude d'expressions que le XIIIe siècle n'avait pas connues : *collection*, *colloquer*, *combinaison*, *compression*, *condensation*, *divisible*, et bien d'autres. Sur la vieille souche du français populaire, on voit entée comme une seconde langue, qui menace de l'étouffer sous la luxuriante abondance de ses expressions. Au lieu de lui imposer cette richesse d'emprunt, il eut été bien préférable de conserver le vieux français tel qu'il existait dans Joinville, en essayant de tirer parti de toutes les ressources qu'offrait cet idiome. Le XVIe siècle, au lieu de réagir contre cette tendance, ne fit que l'accentuer, aveuglé qu'il était par son fanatisme pour l'antiquité classique.

§ 4. — Le XVIe siècle

C'est l'époque où nos traditions littéraires sont dédaigneusement repoussées, et où notre langue française est exposée à toutes les entreprises et livrée à toutes les aventures. On n'a plus de goût que pour l'antiquité grecque et romaine, et certains esprits, plus enthousiastes que réfléchis, essaient de refaire notre idiome d'après ceux de Platon et de Cicéron. Ce dernier surtout était prisé pour la pompe et l'ampleur de ses périodes. Molinet, historiographe de la maison de Bourgogne, croyait faire une merveille en écrivant des phrases telles que celles-ci : « La très illustre et refulgente maison du seigneur et duc de Bourgogne est magnifiquement fondée sur les sommets des montaignes. Les gens terriens qui sont entendus les victorieux princes et régents et conducteurs du bien public, sont comme montaignes excelses où est assis le hault trosne d'honneur vers qui les nobles preux du siècle tournent la face et tendent bras et mains. » Il est vrai qu'il y avait aussi des esprits plus sages et plus sensés qui essayaient de réagir contre ces aberrations de l'esprit public. Geoffroy Tory se moquait (1529) de ces « escu-

[1] Le cas-sujet disparut, parce qu'il avait des emplois plus rares que le cas-régime.

[2] Fénelon regrettait que notre langue fut si gênée et si pauvre dans ses constructions : « On voit toujours venir d'abord un nominatif substantif qui mène son adjectif comme par la main ; son verbe ne manque pas de marcher derrière, » et le reste. *(Lettre sur les occupations de l'Académie)*. Nous trouvons dans Maurice de Sully la phrase suivante : « Ce ne dit pas Hérodes, parce qu'il le voulait adorer. » L'inversion est permise, parce que Hérodes est au cas-sujet singulier, et que l'*s* désinentielle marque assez son rôle dans la phrase. Depuis la disparition de la déclinaison, on est obligé de tourner : « Hérode ne dit pas ceci » ; ou bien, avec un pléonasme : « Ceci, Hérode ne le dit pas. »

[1] Oresme explique comment on ne peut pas « translater proprement tout latin en français. » Il fait remarquer que, en latin, *homo* indique l'*homme* et la *femme*, et que, sous ce rapport, il n'a pas d'équivalent dans notre langue. Comme il le dit naïvement, un latin pourrait avancer cette proposition : *mulier est homo ;* mais personne n'oserait poser celle-ci en français : *Femme est homme*. « Et ainsi il est de plusieurs noms et verbes et mesmement de aucuns sincathegoresmes (locutions). » C'est pour pouvoir mieux rendre les idées d'Aristote, telles qu'il les trouvait dans le texte latin, qu'il inventait ou qu'il empruntait à ses contemporains des termes nouveaux.

meurs de latin » qui osaient s'exprimer en ces termes : « Nous despumons la verbocination latiale et transfrétons la Séquane au dilucule et crépuscule, puis déambulons par les quadrivies et les platées de Lutèce... » Parmi les adversaires les plus résolus de cette mode, il faut compter aussi la Pléiade et surtout Ronsard. Boileau a dit de lui que « sa muse en français parlait grec et latin. » La vérité est que le poète, tout en cédant à certains travers, comme celui de vouloir créer des épithètes à la façon d'Homère, tenait pour le langage traditionnel : « N'escorche point le latin, disait-il, comme nos devanciers, qui ont trop sottement tiré des Romains une infinité de vocables estrangers, vu qu'il y en avait d'aussi bons dans notre propre langage... » Et ailleurs : « Je vous recommande par testament que vous ne laissiez point perdre ces vieux termes, que vous les employiez et deffendiez hardiment contre les maraux qui ne tiennent pas élégant ce qui n'est point escorché du latin et de l'italien, et qui aiment mieux dire *collauder*, *contemner*, *blasonner*, que *louer*, *mespriser*, *blasmer*. »

Ronsard fait allusion à un autre travers, qui contribua pour sa part à dénaturer notre langue : c'était l'enthousiasme, exagéré jusqu'à la manie, pour les usages et la langue de l'Italie. Des guerres fréquentes avait rapproché les deux nations que séparent les Alpes occidentales. Les mariages contractés par nos rois avec des princesses italiennes augmentèrent encore l'engouement, et, si la cour ne parla pas le toscan, elle accorda droit de cité à une foule de mots venus d'au delà des monts. Ces mots sont relatifs surtout à l'étiquette de la cour, à la guerre, à la marine, au commerce, au théâtre et aux arts, et maintenant encore notre vocabulaire en a conservé plusieurs centaines. L'Espagne et l'Allemagne nous en fournirent aussi, mais en bien plus petite quantité.

Si encore ces emprunts avaient été faits avec sagesse, et conformément à des règles basées sur le génie et l'histoire de notre langue ! Mais les écrivains affectaient la plus grande indépendance dans le choix de leurs vocables, et ils proclamaient comme un principe inattaquable le droit d'écrire à leur guise. Aussi ne faut-il pas nous étonner de l'instabilité de notre langue dans le cours du XVI[e] siècle. Vauquelin de la Fresnaye disait, avec quelque exagération, il est vrai :

> ... Depuis quarante ans, déjà quatre ou cinq fois,
> La façon a changé de parler en françois.

Montaigne a dit, de son côté : « Selon la variation continuelle qu'a suivi nostre langage jusques à cette heure, qui peut espérer que sa forme présente soit en usage d'ici à cinquante ans ? Il escoule tous les jours de nos mains, et depuis que je vis, s'est altéré de moitié. »

Il aurait fallu une autorité assez puissante pour régler ces caprices et mettre fin à ces entreprises contre notre langue. Il n'en existait pas. Les grammairiens qui surgirent à cette époque, ignorants de l'histoire du français et sans principes sûrs et déterminés, ne firent qu'aggraver la confusion et multiplier les difficultés. Leur influence fâcheuse s'exerça surtout dans le domaine de l'orthographe. Certains érudits, tels que Louis Meigret, Jacques Pelletier, Pierre Ramus, voulaient que l'on écrivit les mots comme on les prononçait. Mais ils furent débordés par l'école adverse, l'école étymologique, dont les représentants voulaient calquer le mot français sur le mot latin auquel ils croyaient devoir le rattacher. Leur tentative n'aboutit qu'à rendre plus compliquée la manière d'écrire le français. Il y a plus : ils induisirent en erreur leurs contemporains, en basant leur orthographe sur de fausses étymologies. Ainsi, ils écrivirent *poids*, en croyant que le mot venait de *pondus* : mais, comme il est dérivé de *pensum*, le *d* est pour le moins superflu. Il en est de même pour le *ç* de *sçavoir*, qu'ils faisaient dériver de *scire*, et qui est le substitut de *sapere*.

En résumé, si nous ne pouvons apprécier suffisamment l'action de la Renaissance sur la langue parlée, nous pouvons dire qu'elle a exercé une influence funeste sur la langue écrite, en l'arrêtant dans sa marche naturelle, et en dénaturant son caractère traditionnel.

§ 5. — Le français au XVII[e] et au XVIII[e] siècle

« Enfin Malherbe vint, » a dit Boileau. Si ce mot a pu paraître exagéré parce que le sévère critique faisait allusion à l'influence qu'il avait exercée sur la poésie, il n'est que juste si on l'applique aux services qu'il rendit à notre langue. Il n'avait cependant aucune des qualités éminentes que l'on exige d'un réformateur, et c'était, en somme, un esprit médiocre. Il n'essaya même pas de composer un traité de grammaire, et il se contenta de semer des remarques grammaticales dans le commentaire qu'il fit des œuvres de Desportes. Son influence fut considérable, parce qu'il répondait aux préoccupations du moment, et qu'il combattait des abus dont le public était las. Il posa en principe qu'il fallait s'en tenir à un seul langage, celui que l'on parlait à Paris. Il défendit aussi toute innovation : point d'emprunts à l'antiquité, ni aux langues des peuples voisins, ni même aux dialectes provinciaux. Il raya même du lexique un certain nombre d'expressions qu'il qualifiait d'archaïsmes, ou de termes bas et vulgaires. Enfin il s'efforça de bien fixer le sens de chaque expression, de manière que l'une ne fût jamais employée pour l'autre : e. c. *consumer* pour *consommer*. Mais il mourut avant d'avoir vu sa réforme triompher, et sans avoir pu « dégasconner » la cour [1].

[1] Quand Henri IV fut monté sur le trône, les Gascons affluèrent à la cour, et les cadets de famille des bords de la Garonne arrivèrent à Paris, comptant trouver un

De plus, sous le règne de Louis XIII, l'influence espagnole avait repris avec une nouvelle recrudescence, et nuisait aux réformes. Toutefois, l'exemple donné par Malherbe avait trouvé des imitateurs, et son œuvre réformatrice devait à la fin triompher. Elle fut poursuivie à la fois par les sociétés littéraires, par les grammairiens et enfin par nos grands écrivains eux-mêmes. Essayons de donner une idée de cette triple influence.

Quand nous entendons prononcer ce mot de sociétés littéraires, nous sommes souvent tentés de sourire, parce que notre pensée se reporte immédiatement vers ces *Précieuses* que Molière a tournées en ridicule dans deux comédies célèbres. Nous nous rappelons le salon bleu de l'*incomparable Arthénice* et les innocents travers de Mlle de Scudéry. Mais il ne faut pas prendre à la lettre les plaisanteries du célèbre comique. Si les Précieuses et les habitués de leurs salons se sont parfois rendus ridicules en cherchant, même dans une question grammaticale, *le fin, le fin du fin, le grand fin,* ils ont été utiles à notre langue en la débarrassant d'expressions triviales et de tours grossiers, et en l'enrichissant d'images et de locutions ingénieuses. N'oublions pas non plus l'Académie française, dont on a trop raillé les lenteurs, sans apprécier à leur juste valeur les services qu'elle a rendus. Bossuet a dit d'elle avec raison que « son crédit, établi sur l'approbation publique, était destiné à réprimer les bizarreries de l'usage et à tempérer les dérèglements de cet empire trop populaire. » Elle n'a pas failli à cette tâche. De plus, en discutant certaines questions, elle a émis une foule de remarques pleines de sens et de finesse. Les règles de détail qu'elle a formulées, si elles sont maintenant dépréciées, parce qu'elles ne reposent pas sur l'histoire de la langue française, sont toujours conformes à la logique et au fond raisonnables.

En dehors de l'Académie, se produisaient des efforts individuels dont les résultats étaient beaucoup plus appréciables que ceux qui provenaient des discussions de ce corps savant. Les grammairiens furent nombreux au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle : citons seulement les noms de Thomas Corneille, Ménage, Barbier d'Aucourt, le P. Bouhours, des Marais, et Vaugelas dont l'action fut immense, bien qu'il ne fût pas français. Vaugelas posa le même principe que Malherbe : C'est l'usage, logique ou absurde, qui doit régler la langue. Mais quel usage? Malherbe avait admis celui de Paris, sans exclure celui « des crocheteurs du Port-au-Foin. » Vaugelas fut plus aristocratique dans ses décisions. Il distingua deux usages, le bon et le mauvais : « Le mauvais, disait-il, se forme du plus grand nombre de personnes, qui presque en toutes choses n'est pas le meilleur; et le bon, au contraire, est composé, non pas de la pluralité, mais de l'élite des voix. » Cette élite, pour lui, se compose des grands écrivains, de la cour et des gens du monde, enfin « des gens savants en la langue. » Des écrivains protestèrent, en prétendant qu'il fallait enrichir la langue, mais en même temps ne laisser perdre aucune parcelle de ses trésors. Mais les théories de Vaugelas répondaient trop bien aux préoccupations de l'époque pour ne pas triompher : la France lui donna raison, et il vit ses ouvrages lus et goûtés partout. Pendant un voyage que Racine fit à Uzès, il eut soin d'emporter avec lui les célèbres *Remarques*, pour ne point laisser son langage s'infecter de provincialisme, et les gens bien élevés de la province l'apprenaient par cœur, pour bien posséder l'usage de la cour. Vaugelas avait du tact et du bon sens. Néanmoins, sa méthode empirique ne pouvait aboutir à nous donner un vrai code grammatical; et, comme ses successeurs persistèrent dans la même voie, en multipliant les remarques et les distinctions, notre langue s'est compliquée d'une manière excessive, et demande trop de temps et d'efforts à celui qui veut la posséder.

N'oublions pas non plus de signaler l'influence des grands écrivains, maîtres dans l'art de parler. Entre la langue de Balzac et celle de Descartes, entre le style de Corneille et celui de Racine, entre le parler de Molière et celui de la Fontaine, entre les périodes de Bossuet et les tours de Mme de Sévigné, il y a bien des différences. Tous, néanmoins, ont contribué à faire notre langue française ce qu'elle était au XVII^e^ siècle, une des plus parfaites qui aient existé, un des instruments les plus merveilleux que la pensée humaine ait eus à son service. Elle sait prendre tous les tons : souvent elle unit ce qui nous semblerait incompatible, la simplicité et la grandeur, l'aisance et la majesté. Sans créer des mots nouveaux, elle peut rendre les idées les plus abstraites comme les images les plus matérielles, les pensées les plus élevées comme les plus familières. Bossuet l'emploie avec un rare bonheur, et comme en se jouant, pour nous enseigner les dogmes les plus sublimes de la théologie, et Descartes pour nous expliquer ce que la philosophie a de plus aride : et c'est la même langue qui a servi à la Fontaine pour conter ses *Fables*, à Molière pour créer ses comédies.

Au XVIII^e^ siècle, elle n'est déjà plus la même. La Bruyère nous avait déjà préparé à ce changement, et Fénelon, dans plusieurs de ses œuvres, différait sensiblement de ses prédécesseurs, et même de ses contemporains. Massillon, qui apparaît à la limite des deux siècles, rappelle encore le premier par la majesté de ses périodes; mais il annonce le second par la brièveté de certains tours, et surtout par un art qui sent trop l'apprêt, par une abondance de paroles qui fait songer involontairement aux rhéteurs de l'antiquité. Buffon, tout en conservant un style oratoire et périodique, exagère encore ces défauts, et, parce que sa pensée est vague, ses périodes déclamatoires nous fatiguent. Voltaire, révolutionnaire

emploi près d'un monarque qui était de leur pays. C'est alors que les gasconnismes se firent entendre partout, au grand désespoir de ceux qui repoussaient avec horreur tout provincialisme.

sur tant d'autres points, se montre conservateur en fait de langage. Il repousse toute espèce de néologisme ; mais il ne sait pas écrire comme ses maîtres du siècle précédent, et sa phrase, nette, précise, est sans relief et sans grandeur. Le français, qui était déjà un peu sec au XVIIe siècle, s'appauvrit maintenant de plus en plus. Jean-Jacques Rousseau essaie bien de réagir contre cette tendance, en pratiquant la maxime suivante : « Si l'on est intelligible, fît-on cinq cents barbarismes, on n'en a pas moins bien écrit. » Certains auteurs, d'ordre infime, s'efforcent en vain de l'enrichir au moyen de néologismes. Il souffre d'une sorte d'anémie, qui paraît incurable. Une rénovation se préparait toutefois, et Châteaubriand devait infuser à notre langue une vie nouvelle : service immense, dont nous n'apprécions plus assez la portée.

Nous nous arrêterons ici, au commencement du XIXe siècle. Nous ne voudrions pas, en nous bornant à des considérations générales, enseigner à nos lecteurs ce qu'ils savent d'ores et déjà. D'autre part, pour étudier suffisamment les modifications du français depuis bientôt un siècle, il nous faudrait tout un article à part.

Si quelqu'un veut savoir cependant ce que nous pensons de notre langue, telle qu'elle est à l'heure actuelle, nous avouerons qu'elle nous paraît être en pleine décadence. Les traditions sont oubliées ; l'autorité des grammairiens et les exemples des grands écrivains sont méconnus ; les néologismes abondent, et les expressions les plus populaires, dans le mauvais sens du mot, reçoivent droit de cité en même temps que les termes techniques et les mots empruntés sans motif à toutes sortes de langues. C'est que, pour la génération d'aujourd'hui, il importe d'abord d'étonner le public et surtout de gagner de l'argent. Le jour où les écrivains comprendront mieux leur devoir, où ils se souviendront qu'ils doivent avant tout servir la vérité et la morale, peut-être pourront-ils réagir contre ce mal. En attendant, nous sommes en pleine crise : puisse-t-elle se terminer comme celle du XVIe siècle, et puisse le siècle qui va bientôt commencer, être une époque féconde en grands écrivains, comme celle de Corneille, de Pascal et de Bossuet !

Q. — Vous dites, dans le nº du 13 septembre 1894, p. 588, 1re colonne, dernier alinéa, que, même dans le système moliniste, il faut admettre que l'efficacité de la grâce est voulue de Dieu, qui, pour assurer l'effet de sa bonté miséricordieuse, sait disposer les circonstances, exciter les volontés, proportionner les secours aux volontés et aux dispositions intérieures de telle manière que le consentement soit donné. C'est bien là le congruisme de Suarez qui, au fond, ne diffère pas du système de Bannès, mais remplace seulement les motions physiques par les motions morales, tout aussi efficaces et infaillibles. Est-ce bien le système de Molina ?

R. — Dans le passage cité par le correspondant qui nous fait l'honneur de se dire notre disciple, nous n'avions pas à exposer les différents systèmes sur l'efficacité de la grâce, mais seulement à faire remarquer que, quel que soit le système qu'on embrasse sur la prédestination et sur l'efficacité de la grâce, notre espérance n'est ni moins assurée du côté de Dieu, ni moins incertaine de notre côté. Ce que nous avons dit suffisait à notre but.

Pour donner satisfaction à notre aimable disciple, nous allons indiquer, avec tous leurs points communs et leurs divergences, les principaux systèmes sur l'efficacité de la grâce. Il verra comment le molinisme et le congruisme se rapprochent plus que le congruisme et le thomisme.

I. Dans le système thomiste, la grâce suffisante donne à l'homme de pouvoir agir et la grâce efficace lui donne d'agir. Entre l'une et l'autre il y a la même différence qu'entre la faculté et l'acte : par la grâce suffisante, l'homme a la faculté pour produire l'acte bon ; par la grâce efficace, cette faculté est mise en acte pour la production de l'acte bon.

Il y a ainsi deux grâces différentes nécessaires à la production de l'acte bon, savoir la grâce suffisante qui rend l'acte surnaturel possible à l'homme, et la grâce suffisante qui le lui fait opérer. Il faut soigneusement remarquer que la grâce suffisante ne cesse pas d'exister au moment où la grâce efficace commence à exercer son action. La grâce efficace met en acte la faculté constituée par la grâce suffisante et ainsi l'une et l'autre ont leur effet dans l'acte surnaturel et elles ne forment entre elles qu'une seule et même grâce totale.

Cette grâce est à la fois suffisante et efficace, suffisante parce qu'elle communique à l'âme le pouvoir d'agir et de produire l'acte surnaturel ; efficace, parce qu'elle le lui fait produire.

La grâce efficace, qu'on la prenne strictement pour celle qui, s'ajoutant à la grâce suffisante, fait effectivement produire l'acte, ou qu'on la prenne pour la réunion au moment de l'acte surnaturel des deux grâces, la suffisante et l'efficace, est dite efficace par elle-même, efficace par son entité, efficace de sa nature.

Et, comme les thomistes expriment son action par la prémotion et prédétermination physique que Dieu exerce sur la volonté, on dit, conformément à ce système, que, par la grâce efficace, Dieu prémeut et prédétermine l'homme au bien.

Cette nature de la grâce efficace entraîne une conséquence de grande importance, savoir que, quand la grâce efficace est effectivement donnée, il ne peut pas se faire que l'acte bon ne soit pas produit, car elle n'est donnée que dans l'acte et pour l'acte, de telle sorte que si l'acte n'était pas produit, elle ne serait pas donnée et que, si elle est donnée, l'acte est produit.

Il y a donc entre la concession de la grâce efficace et la production de l'acte bon, un lien de nécessité qui fournit aux adversaires des armes contre le système thomiste. Ils prétendent, en effet, que, par là, ce système 1º détruit la liberté de l'homme, liberté que la grâce respecte ; 2º va

contre l'enseignement du concile de Trente, d'après lequel l'homme, sous l'action de la grâce, peut toujours, s'il le veut, ne pas consentir.

Les thomistes répondent 1° que la liberté n'est pas détruite dans leur système et qu'elle reste jusque sous l'influence de la grâce efficace parce que c'est le propre de la cause première de faire agir les causes secondes chacune selon sa nature, les êtres libres en sauvegardant leur liberté; 2° que l'homme, sous l'action de la grâce, reste libre de ne pas consentir jusqu'au dernier moment, c'est-à-dire jusqu'au moment où il consent. Au moment même où il consent, il ne peut plus ne pas consentir parce qu'une même chose ne saurait être et n'être pas en même temps sous le même rapport, et comme la grâce efficace n'est donnée et reçue que dans l'acte même, il ne peut se faire qu'il ne consente pas quand elle est donnée et reçue.

Mais, de même que la nécessité, qui fait que, le consentement étant donné, il ne peut se faire que l'homme ne consente pas, n'empêche pas l'homme d'être libre jusqu'au dernier moment où il peut être libre, ainsi la nécessité qui fait que, la grâce efficace étant donnée et reçue, il ne peut se faire que l'homme ne consente pas, n'empêche pas non plus l'homme d'être libre tout le temps qu'il peut l'être.

Si l'homme ne peut consentir à la grâce suffisante sans le secours de la grace efficace, il peut, jusqu'au dernier moment, comme le dit le concile de Trente, *dissentire si velit*, refuser son consentement, parce qu'il peut, jusqu'au dernier moment, repousser la grâce efficace en résistant à la suffisante.

II. Dans le système moliniste, la grâce suffisante donne tellement à l'homme de pouvoir agir qu'il n'a pas besoin d'une autre grâce pour agir effectivement et que, s'il fait l'acte bon, ce sera par la grâce suffisante devenue efficace parce qu'il aura consenti.

La grâce efficace n'est donc pas efficace par elle-même ou par sa nature, mais par la volonté humaine qui donne son consentement à la grâce suffisante.

Cette théorie donne lieu à de graves difficultés. Si le système thomiste semble mettre la liberté humaine en péril, le système moliniste semble nier l'action de la cause première et cela de plusieurs manières.

D'abord, s'il n'y a entre la grâce suffisante et la grâce efficace d'autre différence que le consentement de l'homme, il s'ensuivra que l'effet le plus considérable, le seul vraiment utile de la grâce, savoir le consentement effectif ou l'acte bon sera dû à la volonté humaine et non à l'action divine; un effet bon produit par la cause seconde ne dépendra plus de la cause première et universelle. Les molinistes répondent en niant cette conséquence, par cette raison que l'homme ne consent et n'opère l'acte bon que par le secours de la grâce suffisante, et ainsi l'acte bon de la cause seconde a pour cause l'influx de la cause première.

Ensuite, si la volonté humaine fait seule la différence entre la grâce efficace et la grâce suffisante, il s'ensuit 1° que la différence entre celui qui opère le bien et celui qui ne l'opère pas ne vient pas de Dieu, contrairement au texte bien connu : *Quis enim te discernit?* (1 Cor. IV, 7); 2° que celui qui fait le bien ne reçoit de Dieu rien de plus que celui qui ne le fait pas et ne lui doit pas plus de reconnaissance que s'il ne l'avait pas fait; 3° que la prédestination de la part de Dieu se borne à une pure prescience par laquelle Dieu prévoit que tel homme fera le bien tandis que tel autre, aussi bien pourvu de grâce suffisante, ne le fera pas : toutes conséquences qui vont contre la nature et la causalité de la divine Providence, laquelle comprend la volonté non seulement antécédente, mais encore conséquente de sauver tel homme en particulier et la préparation des secours à l'aide desquels ceux qui doivent être sauvés le sont certainement, comme le dit saint Augustin. A ces difficultés, les molinistes répondent que la différence entre celui qui fait le bien et celui qui ne le fait pas, bien qu'elle ne soit autre que la bonne volonté de l'un et le défaut de bonne volonté de l'autre, vient néanmoins de Dieu comme de sa première origine, que celui qui fait le bien reçoit de Dieu un bienfait plus grand que celui qui fait le mal et enfin que la Providence divine n'est pas une pure prescience, mais la volonté à la fois antécédente et conséquente de sauver les élus. Ils l'expliquent en partant de la science moyenne.

Dieu connaît les choses qui sont ou seront par la science de *vision*, celles qui sont purement possibles par la science de simple *intelligence*, celles qui seraient produites par les créatures libres dans toutes les circonstances où elles pourraient êtres placées par la science *moyenne*.

Par cette science moyenne, Dieu sait, en particulier au sujet de chaque homme, s'il correspondra aux grâces qu'il lui accordera ou s'il refusera son consentement. A tous il prépare des grâces suffisantes, amplement suffisantes, car il est infiniment bon, à l'aide desquelles chacun d'eux pourra, s'il le veut, faire son salut. Mais, aux uns, il en accordera plus qu'aux autres, parce qu'il est entièrement libre dans la distribution de ses dons. Ce n'est pas, toutefois, que ceux auxquels il accorde davantage doivent tous se sauver : ils peuvent, comme les autres, être infidèles à la grâce. La prédestination n'est donc pas attachée à la quantité ou à la qualité des grâces préparées à chacun.

Mais, qu'il accorde peu ou beaucoup, il sait à l'avance quel usage chacun fera des grâces reçues. A ceux qu'il prédestine, il prépare les grâces auxquelles il sait qu'ils correspondront et avec lesquelles il prévoit qu'ils opèreront leur salut. C'est dans cette connaissance et cette préparation de grâces en rapport avec les dispositions des futurs élus que consistent la certitude infaillible et l'efficacité de la prédestination.

De là il résulte que, bien que les grâces prépa-

rées aux prédestinés ne soient pas d'une autre nature que celles qui sont préparées aux autres qui se perdront par leur faute, bien que ces grâces accordées aux prédestinés ne soient pas nécessairement supérieures à celles qui sont accordées à ceux qui doivent en abuser, et qu'en bien des cas elles leur soient inférieures, néanmoins les prédestinés devront à Dieu de grandes actions de grâces pour leur avoir préparé et accordé les grâces auxquelles il prévoyait qu'ils correspondraient, quand il aurait pu leur en préparer d'autres vraiment suffisantes auxquelles ils prévoyaient qu'ils ne correspondraient pas.

Ainsi tombent les trois objections faites à la doctrine moliniste rapportées plus haut : 1° Ce n'est pas l'homme seulement, mais Dieu qui, dès le principe, opère le discernement entre les élus et ceux qui ne se sauveront pas, mais Dieu, par le décret de prédestination, entendu comme il vient d'être dit. 2° Celui qui se sauve reçoit plus que celui qui se perd, non pas toujours quant à la quantité et quant à la qualité de la grâce, mais quant au fruit qu'il en tire et que Dieu lui a assuré en lui préparant la grâce à laquelle il prévoyait qu'il consentirait. 3° La prédestination est à la fois certaine et efficace de la part de Dieu : certaine parce que Dieu prévoit d'une manière certaine le consentement qui sera donné à la grâce et le bon usage qui en sera fait; efficace parce que c'est dans cette prévision qu'il a préparé les secours à l'aide desquels le prédestiné opèrera son salut. De cette manière, le principe moliniste, que la grâce n'est efficace que par notre consentement, reste sain et sauf, parce que le décret de prédestination ne fait que prévoir ce consentement et préparer dans cette prévision les grâces à l'aide desquelles il sera certainement donné.

III. Dans le système congruiste, l'efficacité de la grâce vient de ce que la grâce est tellement attempérée aux circonstances, aux dispositions du sujet qu'elle le détermine infailliblement à bien agir.

La plupart des formules qui servent à exposer le système moliniste sont celles qu'emploie le congruisme, sauf cette différence capitale qui sépare les deux systèmes, que, dans le système moliniste, l'efficacité se prend du côté du sujet qui consent à la grâce, tandis que, dans le congruisme, l'efficacité se tire de la grâce elle-même, non pas de sa nature, comme dans le thomisme, mais de cette qualité qu'exprime le mot de congruité, *congruitas*, laquelle consiste en ce que la grâce est, quant à sa quantité, quant à son mode, quant aux circonstances dans lesquelles elle est accordée, ce qu'il faut pour que le consentement de l'homme soit infailliblement obtenu.

La proportion entre le secours divin d'une part, l'œuvre à produire et les dispositions du sujet d'autre part, est voulue par Dieu antécédemment à toute prévision du consentement humain, mais non antécédemment à la connaissance que Dieu a, par la science moyenne, de ce que ferait l'homme dans telle ou telle circonstance, avec tel ou tel secours. C'est sur les données de la science moyenne que Dieu se base pour déterminer le secours par lequel l'homme sera infailliblement amené à opérer le bien.

La grâce efficace n'est pas d'une nature autre que la grâce suffisante, mais elle a une iufluence plus décisive sur la volonté humaine en vertu du décret divin qui, entre tous les secours possibles, l'a choisie comme convenant pour obtenir infailliblement le consentement du sujet.

Il y a deux manières d'entendre la congruité qui rend la grâce efficace : la première manière, qui est celle de Suarez, consiste à dire que la grâce efficace est proportionnée au sujet et à ses dispositions, aux circonstances dans lesquelles il se trouve, à l'acte et aux difficultés particulières qu'il présente; la seconde, qui est celle du P. Cercia, consiste à dire que la grâce efficace, en agissant sur l'âme, la proportionne elle-même à l'acte qu'il faut produire et qu'elle produit infailliblement par suite de cette cette bonne disposition produite en elle par la grâce efficace.

IV. Entre ces trois systèmes, il est des points communs : ce sont les vérités qui appartiennent aux dogmes révélés, formulés dans les définitions de l'Eglise ou universellement admis comme tels. Si, en effet, l'un de ces systèmes niait un seul de ces dogmes, il serait, par le fait, une hérésie que l'Eglise ne saurait tolérer dans son sein. Or les trois systèmes sont librement enseignés et défendus dans l'Eglise.

Il ne faut pas, sous ce rapport, se laisser égarer par les reproches que se font mutuellement dans la discussion les défenseurs des différents systèmes. A entendre les molinistes, les thomistes détruisent, comme les protestants et les jansénistes, la liberté humaine. A entendre les thomistes, les molinistes nient la causalité divine de la prédestination et de la grâce efficace; ils attribuent, comme les pélagiens, l'œuvre salutaire aux forces humaines et non à la grâce de Dieu. Ce sont là des arguments de polémique : ce ne sont pas des preuves qu'il en soit vraiment ainsi. Chaque système se défend absolument des erreurs contre la foi que ses adversaires lui reprochent et fournit d'assez bonnes raisons pour qu'il ne soit permis à personne de maintenir contre lui une accusation aussi grave.

Les points communs sont : 1° que Dieu accorde à tous les hommes des grâces vraiment et relativement suffisantes pour éviter le mal, pour faire le bien commandé et pour opérer leur salut; que, si l'homme ne fait pas le bien et ne se sauve pas, la faute en est à lui seul, pour avoir résisté à la grâce, et non à Dieu qui ne refuse à personne le secours nécessaire; 2° que, par le décret de la prédestination, soit de la prédestination adéquate, soit de la prédestination à la grâce seule, Dieu prépare à ceux qu'il prédestine ainsi les grâces efficaces à l'aide desquelles ils feront le bien et opèreront leur salut; 3° que, sous l'action de la grâce, même

de la grâce efficace, l'homme reste libre. Voilà des points qu'il faut nécessairement avoir devant les yeux soit en lisant les écrits des défenseurs de l'un ou l'autre système, soit en argumentant soi-même.

Mais il y a des divergences profondes entre les divers systèmes sur la manière d'expliquer comment chacune de ces vérités communes doit s'entendre.

V. Entre thomistes d'une part, molinistes et congruistes d'autre part, il y a une différence capitale sur la manière d'entendre la grâce efficace. Pour les premiers, les thomistes, la grâce efficace est une grâce nouvelle ajoutée à la grâce suffisante ; pour les seconds, molinistes et congruistes, la grâce efficace n'est pas autre que la grâce suffisante à laquelle s'ajoute le consentement. Pour les thomistes, la grâce efficace est telle par sa nature. Pour les molinistes, elle ne l'est que par le consentement de l'homme. Pour les congruistes, elle l'est par sa congruité ou son rapport avec le caractère et les dispositions du sujet.

Si l'homme opère le bien, c'est : d'après les thomistes, qu'au secours suffisant il s'en est ajouté un autre qui a déterminé l'homme à donner son consentement ; d'après les molinistes que, éclairé et mû par la grâce suffisante, il a voulu consentir ; d'après les congruistes, que Dieu a si bien attempéré le secours suffisant aux dispositions du sujet, qu'il l'a ainsi rendu efficace.

Si l'homme n'opère pas le bien pour lequel la grâce lui est accordée, c'est : d'après les thomistes, qu'en résistant à la grâce suffisante, il s'est lui-même privé de la grâce efficace que Dieu, d'ailleurs, ne lui avait pas prédestinée ; d'après les molinistes, qu'il a refusé de consentir à la grâce avec laquelle, sans aucune grâce nouvelle, il aurait pu et dû consentir ; d'après les congruistes, parce qu'il a résisté à la grâce qui suffisait bien pour l'œuvre à produire sans aucune autre grâce nouvelle, mais qui n'était pas tellement proportionnée aux dispositions du sujet qu'elle dût infailliblement entraîner son libre consentement.

La certitude de la prédestination du côté de Dieu repose : d'après les thomistes, sur le décret par lequel il statue d'ajouter la grâce efficace à la grâce suffisante, c'est-à-dire de mouvoir physiquement et de déterminer l'homme à consentir ; d'après les molinistes, sur la prévision du consentement que Dieu sait devoir être donné par l'homme dans les circonstances où il recevra la grâce suffisante ; d'après les congruistes, sur le décret par lequel Dieu statue d'accorder la grâce congrue à laquelle il prévoit que l'homme ne résistera pas.

Sous l'action de la grâce, l'homme, quand il fait le bien, reste libre : d'après les thomistes, parce que Dieu, en agissant sur l'homme, même par la promotion et la prédétermination, fait qu'il agit librement, le propre de la cause première étant de mettre en acte les causes secondes chacune selon sa propre nature ; d'après les molinistes, parce que la grâce, tout en portant l'homme au bien, n'exerce sur lui aucune influence prépondérante et le laisse dans l'indifférence au sujet du consentement à donner de telle sorte qu'il lui soit aussi facile de refuser que de consentir ; d'après les congruistes, parce que l'influence morale que la grâce congrue exerce sur l'homme dans le sens du consentement à donner et la prépondérance qu'elle prend sur la volonté n'empêche aucunement que l'homme ne jouisse pleinement du pouvoir physique de refuser son consentement.

La possibilité de refuser le consentement, même sous la grâce efficace, existe évidemment dans les deux systèmes moliniste et congruiste ; mais il est à remarquer que cette possibilité n'existe plus dans l'acte lui-même, parce qu'alors il ne peut se faire que l'homme agisse et n'agisse pas, veuille et ne veuille pas. Cette possibilité existe dans le système thomiste jusqu'à la grâce efficace exclusivement ; cette grâce n'étant donnée et reçue que dans l'acte même, il n'est pas possible que l'homme refuse son consentement puisqu'il le donne : l'impossibilité est la même que dans les deux autres systèmes, sauf qu'à l'impossibilité résultant du fait que l'on consent, s'ajoute une impossibilité de causalité résultant de ce que la grâce efficace ne saurait être donnée et reçue sans opérer le consentement.

VI. En considérant de près les différences qui séparent les trois systèmes, on voit qu'il y a de grandes affinités entre le molinisme et le congruisme. Les deux systèmes reposent sur les mêmes bases ; leurs formules sont, pour la plupart, identiques. Le nœud de leurs divergences se trouve en ce que les molinistes, en affirmant que Dieu, dans la préparation des grâces auxquelles il prévoit que l'homme consentira, se contente de prévoir et de vouloir le consentement sans rien faire qui ait pour but d'influencer, même moralement, la volonté, afin de l'obtenir ; tandis que les congruistes admettent, outre cette prévision, une disposition spéciale des secours en vertu de laquelle le consentement sera infailliblement obtenu : Dieu, pour obtenir le consentement, donne à son secours la forme qui convient et influe moralement sur l'homme pour l'amener à consentir. La différence est si peu sensible que, malgré la clarté que nous avons essayé de mettre dans les formules, beaucoup de nos lecteurs n'arriveront pas à la saisir : les uns parce que, s'arrêtant à la surface, ils ne verront pas de différence sensible entre « préparer les secours à l'aide desquels Dieu prévoit que l'on consentira » et « préparer les secours convenables par lesquels Dieu prévoit que l'homme sera moralement déterminé à consentir ; » les autres parce que, descendant au fond des choses, ils apercevront de part et d'autre la même prévision et la même influence de Dieu sur le consentement de l'homme.

Mais, entre ces deux systèmes et le thomisme, il y a une différence très profonde. Les thomistes veulent que la grâce qui donne le pouvoir agir

soit complétée par une autre grâce qui donne d'agir, tandis que les deux autres systèmes nient la nécessité et l'existence de cette grâce et prétendent que la grâce qui donne de pouvoir agir donne également d'agir à celui qui veut y consentir.

Au fond, cette différence est principalement philosophique. La question est de savoir si, pour passer à l'acte, la puissance a besoin d'un secours nouveau qui agisse sur le sujet, ou si elle peut passer à l'acte sans ce secours. Les uns affirment, les autres nient. C'est cette controverse philosophique, transportée dans la théologie en matière de grâce, qui a donné naissance aux deux espèces de systèmes sur l'efficacité de la grâce. Si jamais la question philosophique est tranchée, la controverse théologique sera terminée. Les nuages qui planent sur les autres points se dissiperont comme par enchantement.

Q. — De quelle manière doit-on interpréter ces paroles de saint Ambroise (liv. 5, sur saint Luc, chap. VI) qui sont lues dans la huitième leçon de l'office de plusieurs martyrs (secundo loco) : *Beati pauperes quia*, etc..., jusqu'à *sicut enim spei nostræ octava perfectio est*, inclusivement ?

R. — L'*Ami du Clergé* a donné de ce passage de saint Ambroise une traduction et une explication qui se trouvent au tome IV de la première série 1882, p. 217. La difficulté qu'il y a pour nos nombreux abonnés à se procurer cette première série nous engage à reprendre la question en la développant.

Saint Ambroise revêt souvent ses pensées d'une forme elliptique et il aime à procéder par allusions. C'est ce qui rend son style souvent difficile à comprendre, bien qu'il ne soit pas obscur. Rien n'est plus clair que sa pensée quand on possède les éléments nécessaires.

La première allusion que contienne le passage en question est une allusion philosophique à la théorie des quatre vertus cardinales qui renferment dans leur objet toutes les autres vertus morales et comprennent ainsi toute la perfection rationnelle de l'homme.

La seconde allusion est une allusion biblique à la perfection du nombre huit dont il cite un exemple dans l'inscription de plusieurs psaumes, *pro octava*.

La troisième allusion concerne un passage de l'Ecclésiaste où il est dit : « Jette ton pain sur les eaux qui passent, parce qu'après de longs temps tu le retrouveras. Donne sept parts et même huit, parce que tu ignores ce qu'il y aura de mal sur la terre. » (Ecclés. XI, 1, 2). Ces paroles sont une exhortation à l'aumône. En y faisant allusion, saint Ambroise indique clairement par le mot *fortasse* qu'il n'en donne pas une interprétation exacte et certaine.

La quatrième allusion concerne encore le nombre huit comme étant le symbole de l'éternité bienheureuse. Car le temps présent est renfermé dans le nombre *sept*, puisque Dieu a tout fait en sept jours, y compris le septième jour où Dieu se reposa. L'unité nouvelle qui s'ajoute aux sept, c'est la durée future, c'est l'éternité bienheureuse qui suivra le temps présent.

Tels sont les éléments nécessaires à connaître pour saisir la pensée de saint Ambroise. Le fond de cette pensée est que les huit béatitudes de saint Mathieu sont l'équivalent des quatre béatitudes de saint Luc et *vice versa*. Le moyen de preuve est que, de part et d'autre, est désignée la même perfection évangélique : en saint Luc par les quatre béatitudes qui répondent aux quatre vertus cardinales ; en saint Mathieu par les huit béatitudes qui comprennent toutes les vertus et tous leurs actes.

Comment les quatre béatitudes de saint Luc répondent-elles aux quatre vertus cardinales ? D'abord par le nombre et symboliquement : saint Ambroise pourrait se contenter de cette relation symbolique. Mais il y a plus. Saint Ambroise établit un rapport entre chacune de ces quatre béatitudes et l'une des vertus cardinales. La première : « *Bienheureux* êtes-vous, *les pauvres, parce qu'à vous appartient le royaume de Dieu* » répond à la *tempérance* « qui ne recherche point les biens alléchants. » La seconde : « *Bienheureux vous qui avez faim maintenant, parce que vous serez rassasiés,* » répond à la *justice,* parce que celui qui a faim éprouve la compassion, et, par compassion, pratique la justice en donnant largement. On peut rapprocher, d'ailleurs, cette béatitude de saint Luc de la béatitude correspondante de saint Mathieu où il est dit : « *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice.* » La troisième : « *Bienheureux vous qui pleurez maintenant parce que vous rirez,* » répond à la *prudence* « à laquelle il appartient de pleurer sur les choses caduques. » La quatrième : « *Bienheureux serez-vous quand les hommes vous haïront, etc.* » répond à la *force* parce qu'il appartient à cette vertu « de supporter la haine des hommes. »

Comment les huit béatitudes comprennent-elles toute la perfection chrétienne ? Déjà d'une manière symbolique, le nombre *huit* étant le symbole de l'éternité bienheureuse. Mais aussi d'une manière réelle parce que les huit béatitudes, ainsi que le montre saint Thomas, règlent en vue de la béatitude éternelle les actes de la vie voluptueuse dont elles préviennent les écarts, de la vie active qui sert de préparation à la béatitude finale et de la vie contemplative qui est déjà la béatitude commencée (S. Th. 1, 2ae, q. 69, a. 3, c. et ad 6). Saint Ambroise n'entre pas dans cet ordre d'explications : il se contente des raisons symboliques et des allusions que nous avons signalées plus haut. La principale est celle qui rappelle le passage de l'Ecclésiaste, les *huit* parts à donner, à jeter sur les flots qui s'écoulent pour les retrouver plus tard, quand le temps aura passé, pendant l'éternité. Ces huit parts sont, *peut-être, fortasse,* dit saint Ambroise, les actes des huit béatitudes : les bonnes

œuvres faites en conformité avec chacune d'elles sont des provisions que nous embarquons sur les flots de la vie présente pour les retrouver au port de la béatitude éternelle.

Le sujet étant ainsi éclairci, on comprendra facilement le passage à l'aide de la paraphrase suivante où nous donnons en lettres italiques la traduction exacte du texte :

« *Bienheureux êtes-vous, les pauvres, parce qu'à vous appartient le royaume de Dieu.*

« *Saint Luc n'énumère que quatre béatitudes* proclamées *par le Seigneur, tandis que saint Mathieu en rapporte huit. Mais dans ces huit sont les quatre et dans ces quatre sont les huit. L'un a voulu sans doute embrasser les quatre vertus cardinales,* qui, elles-mêmes, embrassent toute la loi et procurent la béatitude finale. *L'autre, en ses huit* béatitudes, nous *a découvert le mystère du nombre* huit. *Car cette inscription « pro octava » se lit en tête de plusieurs psaumes, et il vous est recommandé,* par l'Ecclésiaste, *de donner* huit parts, *une part, je pense, à chacune de ces huit bonnes paroles.* Ainsi vous atteindrez la perfection du mérite et de la récompense, de la même manière que par les quatre béatitudes et par les quatre vertus cardinales. *Car, de même que l'octave,* ou le nombre huit, *est* symboliquement *la perfection de notre espérance* ou la béatitude éternelle, *ainsi l'octave est l'ensemble des vertus* qui nous assure la possession de la béatitude finale. Et ainsi les huit béatitudes de saint Mathieu ne sont autre chose que les quatre de saint Luc, savoir l'ensemble des vertus et des actes surnaturels par lesquels nous obtenons la béatitude finale.

Q. — Page 63 de l'*Ami*, 1895, vous citez une autorisation du Saint-Siège accordant la bénédiction des petites croix que les fidèles font bénir à l'occasion de la fête de l'Invention de la Sainte-Croix, pour être posées ensuite dans les champs.

Je m'occupe depuis longtemps de réunir les éléments d'un *Bénédictional* où figureraient toutes les concessions. J'aurais donc besoin de l'indult que vous signalez et de la formule de bénédiction. Permettez-moi de vous demander si vous pourriez m'en procurer la copie. Je vous en serais très reconnaissant.

Mieux encore, vous pourriez les insérer dans l'*Ami*, ce qui me donnerait occasion de vous les emprunter.

R. — L'indult qui autorise la bénédiction des petites croix destinées à être posées ensuite dans les champs porte la date du 10 février 1888, et voici la formule de bénédiction sollicitée par notre vénéré correspondant.

BENEDICTIO CRUCIUM IN AGRIS, VINEIS, ETC., PLANTANDARUM

Hæc benedictio fit in die Inventionis sanctæ Crucis.

℣ Adjutorium nostrum in nomine Domini,
℟ Qui fecit cœlum et terram.

Oremus

Omnipotens sempiterne Deus, Pater totius consolationis et pietatis, per unigeniti filii tui Domini nostri Jesu Christi acerbissimæ Passionis meritum, quam pro nobis peccatoribus in ligno crucis sustinere dignatus est, bene✝dic has cruces, quas tui fideles in hortis, vineis, agris, aliisve locis plantandas afferunt, ut a prædiis quibus defixæ fuerint fragor absit grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum, et omnis infestatio inimici, quatenus eorum fructus ad maturitatem perducti, in tui Nominis honorem colligantur a sperantibus in virtute sanctæ crucis ejusdem filii tui Domini Nostri Jesu Christi, qui tecum vivit et regnat in sæcula sæculorum. ℟ Amen.

Deinde sacerdos cruces aspergit aqua benedicta.

AUTRES BÉNÉDICTIONS AUTORISÉES

Le même indult autorisant encore deux autres bénédictions, nous croyons être agréable à notre vénéré correspondant en les reproduisant, avant de citer le texte qui les permet.

BENEDICTIO MULIERIS POST PARTUM

Ad benedictionem mulieris post partum, si panis offertur, ejus particula in cornu epistolæ eo modo benedicitur :

℣ Adjutorium nostrum in nomine Domini,
℟ Qui fecit cœlum et terram.

Oremus

Bene✝dic, Domine, hanc creaturam panis, qui benedixisti quinque panes in deserto, ut manducans ex ea famula tua, purgata a vitiis, salutem consequatur mentis et corporis : qui vivis et regnas in sæcula sæculorum. ℟ Amen.

Quo dicto, panis particulam aqua benedicta consperget, et tradet mulieri.

BENEDICTIO SUPER POPULUM

Hæc benedictio datur quando in processione fit statio ad crucem, et etiam quando imago alicujus sancti ducitur ad domum vel a domo reducitur.

Sacerdos versus ad imaginem, dicit :

℣ Adjutorium nostrum in nomine Domini,
℟ Qui fecit cœlum et terram.
℣ Sit nomen Domini benedictum,
℟ Ex hoc nunc et usque in sæculum.

Oremus

Benedictio Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus sancti, Beatissimâ Dei genitrice Mariâ intercedente, cum Beato Michaele Archangelo, beatis Apostolis Petro et Paulo, beato vel beata *(hic nominatur Patronus vel Patrona cujus adest imago)* et omnibus sanctis, descendat super nos, super civitatem *vel* villam istam, super fines istos et super fructus terræ *(quando fit statio ad crucem cœmeterii additur :* et super omnes quorum corpora hic et ubique quiescunt, perducantque angeli sancti animas eorum ad gaudia cœlestia).

Statimque sacerdos se vertens ad populum, et faciens cum imagine unum crucis signum, addit :

In nomine Patris ✝ et Filii et Spiritus Sancti.
℟ Amen.

Voici maintenant la teneur de l'Indult :

LINGONEN.

Suprascriptas formulas benedictionum a Rmo Dno Alphonso Martino Larue hodierno episcopo Lingonensi exhibitas, atque a Rmo Assessore sacræ Rituum Congregationis de more revisas, sacra eadem Congregatio, utendo facultatibus sibi specialiter a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII tributis, approbavit, concessitque in usum diœceseos Lingonensis, sub conditione tamen ut eæ nonnisi separatim a Rituali Romano ac per modum supplementi sive appendicis imprimantur.

Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 10 februarii 1888.

A. CARD. BIANCHI, *S. R. C. Præf.*
LAURENTIUS SALVATI, *S. R. C. Secret.*

Le gérant : J. MAITRIER.

LANGRES. — IMPRIMERIE MAITRIER ET COURTOT.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — On annonce une nouvelle édition de la *Pratique des vertus* du P. Bouchage, rédemptoriste. Vous nous avez parlé un jour très avantageusement de cet ouvrage dans vos *Notes bibliographiques*. Est-ce que c'est réellement un livre de premier ordre, comme semble l'indiquer la vive réclame que j'en vois faire dans les journaux?

R. — *Pratique des vertus, méthode pour travailler à la perfection au moyen d'un exercice de vertu chaque jour*, par le P. Bouchage, rédemptoriste, 3 vol. in-8 de 600, 560 et 608 p. (Paris, Haton, rue Bonaparte, 35, prix 15 fr., *franco* gare 16 fr.).

Un aussi volumineux ouvrage de spiritualité, arrivé rapidement à une nouvelle édition, c'est un succès superbe. Le P. Bouchage mérite de prendre place désormais, dans les bibliothèques ecclésiastiques, à côté de Rodriguez et de Scaramelli, nous dirions presque au-dessus, si ce n'était la particulière vénération qu'inspirent toujours des noms consacrés déjà par l'autorité de plusieurs siècles. Le P. Bouchage est plus sobre de citations que Rodriguez et Scaramelli ; il supprime beaucoup de ces anecdotes et récits pieux, qui ont trop volontiers, chez d'autres auteurs, le tort de se perdre dans la nuit des temps et quelquefois de la légende. Surtout il s'abstient des longs développements. Rien, chez lui, qui sente le genre sermon ou le genre conférence. Le mot qui illumine, le trait qui frappe, et cela lui suffit. Nombre de ses sentences ont un aspect scripturaire et rappellent les proverbes ou les psaumes. On ne saurait croire la masse de choses que renferme chacun de ses chapitres. C'est une *Somme* de spiritualité, une somme pleine de doctrine, ce qui n'exclut pas la chaleur. Méditez, par exemple, les prières ou affections qui terminent nombre de ses chapitres, et dites si vous pouvez rien désirer de plus onctueux, de plus pressant, de plus pénétrant. Mais ces prières sont toujours la suite logique, l'écoulement des considérations exposées dans le chapitre. Voilà bien la vraie piété, basée sur la vérité toujours ; voilà la chaleur authentique, qui naît toujours de la doctrine, ou plutôt qui n'est que la forme que revêt la doctrine en pénétrant notre cœur. En Dieu, connaissance et amour ne sont-ils pas une seule et même chose? Et nos modernes savants ne démontrent-ils pas l'identité des forces physiques? En spiritualité il en est comme en physique : lumière, chaleur, mouvement, électricité, ne doivent être que les formes diverses d'une seule et même chose. Que nos confrères méditent le P. Bouchage, et ils s'en apercevront bientôt, à leur profit.

Bien qu'écrit spécialement pour des religieux, et pour les religieuses de la famille de saint Alphonse, ce livre s'adresse à toutes les âmes qui tendent à la perfection, c'est-à-dire à nous tous. Si l'on excepte quelques chapitres sur la pauvreté, il n'est pas une de ces pages qui pour nous ne soit aussi pratique que pour les religieux [1].

Voici le plan de l'ouvrage. Le P. Bouchage le divise en douze livres, un livre pour chaque mois, et chaque livre en autant de chapitres qu'il y a de jours dans le mois correspondant. De cette façon, on médite successivement sur la foi, l'espérance, la charité envers Dieu, l'amour du prochain, la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, la douceur et l'humilité, la mortification, le recueillement, l'esprit de piété, de prière et d'oraison, l'abnégation et la patience.

Un tel ouvrage ne s'analyse pas, ne se résume pas ; il faut le méditer, le *vivre* avec l'auteur. Et nous souhaitons vivement qu'en ce temps de l'année où vont s'ouvrir les retraites pastorales, le P. Bouchage entretienne ou ranime en nos confrères le goût de la méditation. Que de fois nous avons dit, au cours de nos sécheresses spirituelles : *Et jumentum factus sum apud te!* (Ps. LXXII, 23). Ecoutez ce que nous répond le P. Bouchage : « Dans l'oraison vous pensez excuser votre stupidité par cet aveu d'apparente humilité : mais pouvez-vous ajouter avec le Psalmiste : *Et pourtant je suis toujours avec vous? Et ego semper tecum.* Etes-vous avec Dieu, quand, par caprice, vous laissez errer votre imagination sur tous les grands chemins?... Hélas! vous n'êtes qu'avec votre mauvaise nature ; et, si vous en arrivez à devoir dire dans l'oraison ou ailleurs que vous êtes stupide comme l'animal, Dieu peut vous répondre : C'est ta faute, pourquoi négliges-tu la mortification?... Celui qui ne sait rien se refuser, qui a peur de se faire un peu souffrir, et dont la volonté est esclave des sens, tant il arrive à les satisfaire, court un vrai risque de se damner. Probablement il a perdu la grâce de Dieu... Le cœur qui ne sait pas refuser aux instincts mauvais ce qu'ils demandent, est très faible à ces moments critiques où le plaisir, la vengeance et d'autres faux biens le viennent solliciter... Pauvre vie que celle d'un homme qui, faute d'empire sur lui-même, ne sait jamais s'il dit oui ou non aux suggestions du mal! Comment cela finira-t-il?... Il y a dans la mortification une mesure sans laquelle on se perd, et une mesure par laquelle on se rend parfait. Combattre pour la vie, c'est nécessaire ; combattre pour la gloire, c'est parfait... L'important, c'est 1º d'éveiller en vous la passion de mortifier, de contrarier, de dompter, d'entraîner, de dominer, de vous faire sentir chez vous comme le maître qui impose; 2º de vous exercer d'abord contre des ennemis faciles à vaincre... Rappelez-vous les martyrs, et les fauves qui, lâchés furieux de leur cage, se couchent à leurs pieds. Quelque chose de sem-

[1] L'autre jour, un aimable laïque, à qui nous disions ce que nous venons d'écrire, nous riposta : « Et l'obéissance? pensez-vous que MM. nos curés la croient faite pour eux ? »

blable arrivera pour l'homme exercé à la mortification. Ses passions, après s'être élancées sur lui pour dévorer son âme, se coucheront dociles et timides à ses pieds » (t. III, mois de septembre, la mortification, *passim*) [1].

Q. — On donnait, il y a quelques semaines, une mission dans une paroisse. Le religieux qui la prêchait, plein de zèle, annonça un soir qu'il avait le pouvoir d'appliquer aux chapelets les indulgences de la confrérie du saint Rosaire, les indulgences dites de sainte Brigitte et celles des chapelets apostoliques. Il invita toutes les personnes munies de chapelets à les lui apporter, les indulgencia et annonça que les indulgences réunies qu'il appliquait faisaient environ 80.000 jours, qu'il était possible de gagner *chaque fois* qu'on se servait des chapelets ainsi indulgenciés. Quelques personnes possédaient des chapelets dits des croisiers; notre vénérable missionnaire appliqua également à ceux-ci les indulgences des autres. Est-il bien exact qu'en disant une seule fois son chapelet, sur un tel chapelet, on puisse gagner à la fois les indulgences des croisiers, les indulgences du saint Rosaire, les indulgences de sainte Brigitte, les indulgences des chapelets apostoliques? Je serais reconnaissant au savant *Ami du Clergé* de donner la solution de ce doute?

R. — En se servant d'un chapelet auquel on a attaché plusieurs sortes d'indulgences, il faut réciter autant de fois le chapelet que l'on veut gagner de sortes d'indulgences, parce que l'Eglise défend le cumul et exige, pour pouvoir profiter de plusieurs indulgences, qu'on réitère toutes les œuvres qui peuvent être réitérées. Or, la récitation d'un chapelet est une œuvre qu'on peut réitérer à discrétion.

Q. — L'on m'assure que tout vrai religieux a le droit de prêcher sans surplis, avec son costume ordinaire. On donne pour exemple les dominicains, capucins, carmes, etc. Les P.P. jésuites n'usent pas de ce privilège. Cependant, au Jeudi-Saint, ils reçoivent la sainte communion *in nigris*, avec l'étole seulement. Qu'y a-t-il de vrai en cela?

R. — Le *Cérémonial des Evêques*, livre 1er, chapitre 22, n. 2, a réglé le costume du prédicateur qui parle devant l'évêque et les chanoines, soit pendant, soit après la messe.

S'il est prêtre séculier, il doit prendre la chape sur le rochet, ou le costume des chanoines de l'endroit : « Si episcopus non celebret, sed missæ per alium cantatæ intersit, tunc ab aliquo ex clericis idoneo, de episcopi licentia, sermo habendus erit; *ejus habitus erit cappa supra rochettum, vel alius qui fuerit in ecclesia proprius habitus canonicalis.* »

Dans la décision du 12 septembre 1856, ad XXXII, la Sacrée Congrégation des Rites a déclaré que, en France du moins, où l'on a coutume de renvoyer aux vêpres les sermons solennels en présence de l'évêque et du chapitre, le prédicateur pouvait revêtir les insignes canoniaux comme pour la prédication de la messe. Cf. S. R. C. n. 5251.

Pour les Réguliers, le Cérémonial dit qu'ils prendront, dans les circonstances dont nous venons de parler, le costume qu'ils revêtent ordinairement dans leurs prédications : « Si autem fuerit regularis, *in habitu ab ipso deferri solito in concionando.* » Il résulte de là que le costume des Réguliers pour la prédication soit en présence de l'évêque, soit en son absence, n'est déterminé par aucune loi : chacun d'eux suit la coutume de son ordre.

Toutefois, dans les lieux où la coutume existe de porter l'étole pour la prédication en dehors de la messe, les religieux doivent s'y conformer : « Viget in aliquibus locis usus deferendi stolam in verbi divini annuntiatione etiam extra missarum solemnia. Quæritur inde an sit dictus usus legitimus et an obliget regulares in suis saltem ecclesiis? Et quatenus affirmative, cujus coloris debet esse prædicta stola? an semper coloris albi, vel potius diei currentis? *Resp.* Affirmative in omnibus ad primam partem ; ad secundam vero, color respondeat Officio diei. » S. R. C. n. 5381, ad VII.

Q. — 1° Que penser du tertiaire franciscain de l'Observance qui, devenu aumônier d'un Carmel, entrerait dans le tiers-ordre du Carmel congrégation de saint Elie?

2° Ne peut-on pas, dans le tiers-ordre, comme dans tous les ordres proprement dits, passer du moins parfait au plus parfait?

R. — Ad I et II. Il est défendu, par le décret du 31 janvier 1893, d'appartenir à divers tiers-ordres. Cette loi avait un effet rétroactif et elle obligeait les fidèles qui s'étaient fait inscrire dans plusieurs fraternités de choisir le tiers-ordre qu'ils préféraient, et auquel ils se trouveraient désormais attachés. — Voir *Ami*, 1894, p. 444.

Quant à passer d'un tiers-ordre dans un autre, l'Eglise, sans le condamner absolument, ne l'admet pas : « An tertiarius franciscalis possit transire ad alium tertium ordinem alterius regulæ, ex. gr. ad illum sancti Dominici, etc., et vicissim? *Resp. Generatim negative.* » S. C. des Ind. 31 janv. 1893, ad VIII.

Q. — Que pense le cher *Ami du Clergé* de l'enseignement suivant : — *Confrérie du... établie à A...* « Les confréries romaines étant universelles et la confrérie d'A... étant agrégée à la *Prima Primaria* de Rome, *celle-là participe au privilège de celle-ci*, non que la confrérie d'A... puisse délivrer des diplômes d'affiliation à des communautés ou à des paroisses, *mais en ce sens qu'elle peut s'agréger individuellement des communautés et des paroisses entières dans toutes les contrées du monde*, dès lors que les membres de ces communautés et de ces paroisses veulent sérieusement se soumettre aux statuts qui la régissent, etc.? »

R. — Il ne peut y avoir dans les confréries aucune réception *en bloc* d'une communauté ou d'une paroisse ; il faut que chacun des membres

[1] On vient aussi d'imprimer un petit opuscule dont le manuscrit a été récemment trouvé et qui remonte à la première moitié du XVIIe siècle. Il est intitulé : *La sainte désoccupation des créatures en l'occupation de Dieu seul*, par le P. Jean Chrys, religieux de saint François (in-18 de 72 p., Paris, Téqui, rue du Cherche-Midi, 33). Le titre est assez éloquent par lui-même et vous dit combien cet opuscule est pratique. Il est vraiment exquis.

reçus accepte personnellement son entrée dans la confrérie, bien qu'on puisse en recevoir autant que l'on veut dans le même moment.

Quant à la faculté d'admettre des fidèles de toutes les parties du monde, elle appartient réellement aux confréries qui sont agrégées aux archiconfréries romaines : c'est une règle de l'agrégation.

Cependant, pour l'admission des personnes *absentes*, il faut suivre la règle posée par le décret du 26 novembre 1880 qui exige, à moins de dispense, une démarche personnelle du récipiendaire, sinon au centre de la confrérie, du moins auprès d'une personne ayant des pouvoirs délégués pour admettre.

Q. — Dans beaucoup d'endroits, et ici particulièrement, en récitant l'*Angelus* le dimanche après la messe, on fait la génuflexion quand on dit ces paroles : *Et Verbum caro factum est.*

Doit-on maintenir ou abolir cet usage qui n'a pas sa raison d'être ?

R. — L'usage dont vous parlez, s'il n'est pas obligatoire pour gagner les indulgences, est, du moins, conforme à l'esprit de l'Eglise qui demande une génuflexion dans les cérémonies liturgiques chaque fois qu'on prononce les paroles *et Verbum caro factum est*. Nous n'engageons pas à l'établir où il n'existe pas, mais nous ne voyons non plus aucune raison de le supprimer où il existe.

Q. — Un religieux à vœux solennels ayant été légitimement et canoniquement sécularisé, les pouvoirs qu'il avait reçus dans l'ordre sont-ils encore valides ?

Voici ces pouvoirs :

1° *In perpetuum :* rosarier, etc.

2° *In perpetuum* : recevoir dans la confrérie et donner le scapulaire du Mont-Carmel.

3° *In perpetuum :* donner le scapulaire bleu.

4° *In perpetuum :* la permission de l'Index.

5° enfin *Ad quinquennium :* le pouvoir d'indulgencier les chapelets, croix, médailles, etc. Ces derniers pouvoirs ont été visés par l'Ordinaire quand ce religieux était encore dans son Ordre, et cet Ordinaire est devenu le sien, depuis qu'il est sécularisé ?

R. — Si ces pouvoirs lui ont été accordés par l'intermédiaire des supérieurs *comme membre de l'ordre*, pour s'en servir en faveur de l'ordre, on pourrait craindre qu'ils ne fussent perdus par la sortie de sécularisation.

Ils persévèrent, au contraire, s'il les a obtenus directement du Saint-Siège, sans qu'il soit fait mention de l'*ordre* comme mobile de la concession, parce que ce sont des pouvoirs personnels.

Q. — Quand les novices sont obligés à faire une période de 28 jours ou de 13 jours, y a-t-il interruption du noviciat canonique ?

R. — Non, parce que c'est une sortie pour cause de force majeure faite avec la permission de leurs supérieurs.

Q. — Je viens d'être nommé confesseur extraordinaire des religieuses des paroisses voisines. En quoi consiste cette charge, cette direction ? Quelle confession exiger des pénitentes ? une simple confession ou une revue depuis la dernière visite du confesseur extraordinaire ?

R. — Accepter ce qu'elles vous diront, répondre à leurs difficultés, leur dire deux mots d'exhortation générale, si elles ne désirent pas se confesser, ce qui leur est permis : voilà votre rôle.

Les religieuses doivent, en effet, se présenter au confessionnal du confesseur extraordinaire et y rester quelques instants, suffisamment pour qu'on ne sache pas celles qui se sont confessées ; mais elles ne sont pas tenues à faire elles-mêmes une confession, ni une revue.

Q. — Les œuvres de M. Henry Bolo ne portent aucune approbation épiscopale. Ne tombent-elles pas sous le coup des règles de l'Index ?

R. — D'après le décret du 2 juin 1848, même à Rome, l'approbation épiscopale n'est requise que pour les ouvrages « quæ divinas scripturas, sacram theologiam, historiam ecclesiasticam, jus canonicum, theologiam naturalem, ethicen, aliasve ejusmodi religiosas aut morales disciplinas respiciunt, ac generaliter de omnibus in quibus religionis vel morum honestatis specialiter intersit. »

Les ouvrages de M. Bolo sont soumis à la censure épiscopale comme concernant *morales disciplinas*, et à Rome on ne les imprimerait pas sans examen.

En France, la loi oblige-t-elle avec autant de rigueur, surtout pour les ouvrages qui ne traitent pas *ex professo* de l'Ecriture sainte, de la théologie dogmatique, morale et mystique, du droit canon ?

En fait la plupart des auteurs se heurtent à un obstacle insurmontable, c'est la force d'inertie des Ordinaires, qui ne se croient pas obligés de faire examiner les livres, ou qui déclarent ne vouloir pas le faire parce qu'ils ne pourraient y suffire. A l'impossible nul n'est tenu. Et c'est pourquoi beaucoup de livres et plusieurs revues qui devraient avoir l'*imprimatur* en France ne l'ont pas. Ce n'est pas leur faute.

Q. — 1° Bien des confrères, sous prétexte de ne pas faire attendre leurs pénitents, souvent même certaines dévotes, se rendent au confessionnal de suite après la sainte messe ; d'autres croient devoir faire l'action de grâces avant, conformément à l'enseignement d'un prédicateur de retraites pastorales qui conseillait de faire l'action de grâces avant d'aller au confessionnal. Il prouvait son opinion par la supposition suivante : Supposez, disait-il, qu'il y eût deux personnes avant celles que vous croyez bien pressées, elles seraient bien obligées d'attendre que ces deux personnes fussent passées. Eh bien ? pourquoi n'attendent-elles pas aussi bien que le confesseur ait fait son action de grâces qui, pour plusieurs, ne dure qu'une dizaine de minutes, au lieu d'un quart d'heure ? Les missionnaires font généralement leur action de grâces avant d'aller au confessionnal. Cette pratique n'est-elle pas préférable ? *Quid ?*

2° Que devrait-on penser d'un mariage fait par un vicaire malgré son curé ? Il y en a qui prétendent que, d'après le droit canon, ce mariage serait valide. *Quid ?* Donner des preuves.

3° Que penser aussi de la validité d'un baptême administré à la maison par une dévote assez instruite qui, en baptisant cet enfant qu'elle croyait en danger de mort, se serait dit en elle-même : « J'ai l'intention de baptiser cet enfant dans le cas où il n'aura pas le temp

d'être porté à l'église. » Le vicaire qui reçoit ces renseignements à la porte de l'église, que doit-il faire ? Ne doit-il pas rebaptiser *sub conditione ?*

R. — Ad I. A celui qui, chaque matin, après sa messe, doit se rendre au confessionnal, nous conseillerions de consacrer d'abord quelques instants, au moins dix minutes, à l'action de grâces, sauf dans quelques circonstances exceptionnelles où il y aurait beaucoup de monde. Si, au contraire, un prêtre n'est appelé au confessionnal que les samedis ou les veilles de fêtes, il peut plus facilement, sans inconvénient pour lui, abréger encore son action de grâces ; en la reprenant immédiatement après sa sortie du confessionnal, il fera disparaître le danger de scandale qu'il pourrait y avoir pour les personnes pieuses qui le verraient omettre sans scrupule la prière tant recommandée par lui après la communion.

Ad II. Les vicaires qui reçoivent directement de l'évêque et même du curé *tous les pouvoirs paroissiaux,* ont, par là même, la faculté d'assister aux mariages. Ce droit leur étant une fois acquis, la défense du curé ou de l'ordinaire d'assister aux mariages ou à tel mariage en particulier, même sous peine de nullité, rendrait l'assistance gravement illicite, mais n'entraînerait pas la nullité du mariage. C'est l'enseignement donné par Mgr Gasparri, qui s'appuie sur plusieurs décisions de la Sacrée Congrégation du Concile. En effet, dès lors que la délégation est générale, le curé ni l'évêque ne peuvent la retirer, sans retirer en même temps au vicaire son titre lui-même, puisqu'il se confond avec elle. Si le titre lui est gardé, la délégation lui reste.

Si, au contraire, les vicaires ne tiennent de l'évêque que l'approbation et la juridiction nécessaires pour le ministère du confessionnal, si leurs autres pouvoirs sont limités et subordonnés à la volonté du curé et à la délégation reçue de lui, ils ne peuvent assister aux mariages dans la paroisse sans une délégation, qui reste toujours révocable à la volonté de celui qui la donne.

Ad III. Tous les auteurs enseignent que, pour les sacrements, à l'exception du mariage, une condition *de futuro* annule le sacrement : *Conditio de futuro, etsi postea verificetur, communiter ritum sacramentalem relinquit nullum et inanem,* dit Lehmkuhl. *Theol. mor.* t. II, n. 28.

Il y avait ici une condition posée intérieurement par le ministre du baptême, et cette condition était bien *de futuro,* comme on peut s'en convaincre en la lisant. Le baptême était donc nul, et le vicaire devait rebaptiser sans aucune condition ; s'il ne l'a pas fait et s'est contenté de suppléer les cérémonies, il doit pourvoir au salut de l'enfant en le baptisant.

Q. — Un religieux à vœux solennels, après avoir obtenu sa sécularisation, fait fortune dans le monde.

Or, je demande au savant *Ami* si le dit religieux peut disposer de ces biens par testament en faveur de qui bon lui semble, ou bien s'ils doivent retourner à l'ordre auquel il a appartenu.

R. — Par la sécularisation, les vœux d'un religieux ne sont pas anéantis ; il en obtient seulement une dispense partielle, qui lui permet d'en conserver tout ce qui est compatible avec sa nouvelle position. Ainsi, pour le vœu de pauvreté, le religieux sécularisé reste incapable de domaine et il ne peut tester, mais il est autorisé à user des choses temporelles, à garder de l'argent, à faire les contrats nécessaires dans sa position, en qualité d'administrateur.

Il s'ensuit donc que tout ce qu'il acquiert appartient, non pas à ses héritiers, parce que sa fortune a le caractère de biens ecclésiastiques, mais au Saint-Siège qui a le droit d'en disposer, dit Bouix. Par conséquent, dans les pays où la loi civile attribue ces biens aux héritiers naturels, ceux-ci ne peuvent s'en emparer en conscience sans la permission du souverain Pontife : « Quilibet autem religiosus solemniter professus, vi indulti in sæculo degens, remanet dominii incapax, ac proinde testari nequit... Et post obitum, bona ab ipso relicta utpote ecclesiastica ad hæredes non transeunt ; sed de eis disponere ad sedem apostolicam pertinet. Unde ubi lex sæcularis bona illa hæredibus tribuit, debent hæredes, si velint tuta conscientia hæreditatem illam colligere, ad Sedem apostolicam recurrere, ut bonorum illorum dominium ad ipsos transferatur. » *De jure regularium,* pars VI, caput IV, q. III.

Q. — Me permettriez-vous de vous soumettre le cas suivant. Il s'agit du fameux décret du 17 décembre 1890 :

Ce décret atteint-il, oui ou non, les novices, les postulantes des congrégations religieuses de femmes ? On affirme que le cardinal Verga aurait déclaré à un évêque français que ce décret ne regardait pas les novices, postulantes, en particulier, en ce qui concerne l'ouverture de conscience, et que dès lors les supérieures, les maîtresses des novices pouvaient, à leur volonté, faire appeler devant elles les novices et postulantes et les interroger, sinon sur les affaires intimes de la conscience, au moins sur les sujets pour lesquels les religieuses peuvent, si elles veulent, demander conseil et direction. D'autre part on affirme que le même cardinal Verga, en parlant de l'opuscule du P. Pie de Langogne sur le décret, aurait dit : Cet opuscule donne bien l'esprit du décret. Or, la partie de cet opuscule qui traite de l'ouverture de conscience contient, quant aux novices, postulantes, une doctrine qui n'est pas conforme à la décision donnée à l'évêque français dont nous parlions plus haut.

Quid in praxi ?

R. — La question concernant deux déclarations opposées du cardinal Verga n'est pas de notre ressort. Disons seulement que nous ne croyons pas à la possibilité d'une contradiction dans un prince de l'Eglise, par rapport à un point si important et au sujet d'un décret si récent. Ce qu'il y a de plus probable, c'est que chacun des consultants aura interprété en sa faveur les explications du cardinal Verga.

Si nous étudions les commentateurs les plus autorisés du décret, nous voyons qu'ils l'appliquent aux novices et aux postulantes aussi bien qu'aux religieuses.

Inutile de parler du P. Pie de Langogne, puisque son sentiment est exposé dans la question.

Le P. Meynard : « Le décret s'applique très certainement aux novices ; en effet, il défend aux supérieurs et supérieures de chercher à amener à faire cette ouverture les personnes qui leur sont soumises ; or, les novices entrent dans cette catégorie, nul ne peut le contester. D'autre part, comme cette loi est favorable aux novices aussi bien qu'aux autres inférieurs, elle doit être strictement interprétée, et il faut observer avec les novices la ligne de conduite que nous avons précédemment indiquée. »

« Il y a dans la plupart des instituts des postulants (ou postulantes) introduits dans l'intérieur des communautés, à qui l'on donne quelquefois un habit particulier ; ils suivent généralement les exercices du noviciat et sont soumis à peu près comme les novices à l'autorité des supérieurs ; nous les assimilerons aux novices... S'il s'agit des postulants (ou postulantes) qui se présentent et qui n'ont pas encore été admis à suivre les exercices du noviciat, on ne peut pas dire que ce sont des personnes soumises à l'autorité des supérieurs ; et cependant nous n'admettrions pas qu'on pût chercher à les amener à une complète ouverture de l'intime de l'âme, surtout si ces questions entraient dans le domaine réservé à la confession. » — *Quelques réponses*... p. 52 et 58.

M. Planchard est aussi catégorique : « Comment a-t-on pu se figurer que la défense en question regardait seulement les religieuses professes et non les novices ou les postulantes d'une communauté ? Comment ce qui est déclaré un abus vis-à-vis des premières ne serait-il plus un abus, dès lors qu'il s'agit d'une novice ou d'une postulante ? Quelle différence capitale introduisent donc les vœux sous ce rapport ? Ne devrait-on pas dire, au contraire, que les professes étant liées par le vœu d'obéissance, une supérieure a plus de droits sur elles, et peut par là même plus exiger ? Comment comprendre que la novice ou la postulante, qui n'a encore contracté aucune obligation, qui fait simplement essai de la règle et de la vie religieuse, se trouve astreinte à des obligations dont elle sera déchargée quand elle sera vraiment religieuse ? Pourquoi ce compte de conscience forcé, ou roulant sur des matières qui sont du pur domaine de la confession, dont une novice ou une postulante devrait faire l'inutile essai, puisqu'une fois religieuse, elle sera libre, disons plus, elle sera obligée de ne pas rendre compte des mêmes matières ?

« Tout cela n'a aucune raison d'être ; non, la novice, la postulante, ne sont pas plus obligées au compte de conscience que la religieuse professe, et le décret porté pour les religieuses atteint *a fortiori* ces dernières...

« On se demande, en droit canonique, comment il faut considérer les novices d'une communauté, si elles sont tenues aux règles, si elles jouissent des privilèges ; et la réponse est que, *in favorabilibus*, les novices *æquiparantur religiosis professis, in odiosis autem non æquiparantur*. De bonne foi, après les explications que nous avons données, comment faut-il considérer le nouveau décret ? L'appellerons-nous *decretum favorabile*, dirons-nous qu'il est plutôt *odiosum ?* Nous ne croyons pas que personne puisse hésiter sur la réponse : le décret protège la liberté des religieuses, il leur assure le libre usage de ce qui est leur droit, les garantit contre un abus de pouvoir. Il est donc *favorable*, et dès lors, il doit s'appliquer aux novices comme aux professes. » — *Nouvelle Rev. th.*, t. XXIII, p. 451.

Nous ferons remarquer que l'explication donnée à l'évêque de X. confirmerait cette interprétation, puisqu'elle reconnaît que les novices et les postulantes ne peuvent être interrogées sur les affaires intimes de la conscience : ce serait donc une preuve que la loi les concerne sur ce point. Mais si on admet le principe de l'application de la loi pour un point, pourquoi ne l'admettrait-on pas pour les autres points ? Il n'y a dans le décret aucun mot qui puisse légitimer cette scission.

Q. — Des religieuses, dirigeant une maison de retraite pour des prêtres, ont-elles le droit d'employer, pour le gouvernement de leur maison, les honoraires des messes envoyées à ces prêtres, par leurs évêchés respectifs, avant l'acquittement de ces messes ?

R. — Evidemment les religieuses ne peuvent agir que comme dépositaires de ces honoraires sur lesquels elles n'ont aucun droit de propriété, ou d'usage, ou de gestion.

Elles peuvent être considérées comme les dépositaires de l'évêché qui envoie les honoraires, ou comme les dépositaires des prêtres auxquels les honoraires sont envoyés.

Dans le premier cas, elles doivent remettre les honoraires dans le délai fixé par l'évêché.

Dans le second cas, elles doivent le remettre aussitôt que les prêtres les réclament.

En attendant, elles ne peuvent employer à leur usage le dépôt qui leur est confié.

Mais en matière d'argent l'identité physique n'est pas nécessaire, il suffit de l'identité de valeur.

Si donc les religieuses qui emploient les honoraires reçus au gouvernement de la maison, ont en caisse, ou en réserve ailleurs, de quoi remettre le dépôt au moment voulu, il n'y a aucune raison de les inquiéter à ce sujet.

Si elles n'avaient pas sur le champ de quoi représenter le dépôt au cas où on le leur réclamerait plus tôt qu'elles ne pensent, elles seraient en faute comme dépositaires. Mais il est fort possible que le déposant ne trouve pas mauvais qu'elles tirent quelque avantage de l'argent en attendant le moment de le remettre, à la condition qu'elles soient en mesure de le faire à ce moment.

Q. — Un prêtre qui doit biner peut-il pendant sa première messe consommer les hosties consacrées la veille ? Ses communions seront la participation à trois

consécrations, s'il dit une deuxième messe, tandis que le binage ne paraît donner l'autorisation qu'à la participation de deux consécrations. Doit-on envisager la question au point de vue du sacrifice et non au point de vue de la communion et de la consécration ? ou bien au point de vue de l'usage autorisant à consommer les hosties qui sont dans le ciboire sans tenir compte du binage ?

R. — Dans la question du binage, on ne considère que l'oblation du saint sacrifice. Il n'y a donc pas lieu de s'occuper de la consommation des hosties consacrées à une messe antérieure.

Quant à cette consommation elle-même, elle ne forme pas une communion distincte de celle que fait le prêtre en prenant l'hostie consacrée à la messe. Il n'y a qu'une seule et même communion, comme il n'y a qu'une seule et même communion à prendre l'une après l'autre les deux espèces consacrées.

Q. — On m'a affirmé qu'on peut appliquer pour une intention particulière gratuite la messe des fêtes supprimées.

Je ne vois pas sur quoi on se fonde. Je croyais qu'il fallait un indult.

R. — On ne peut être dispensé que par indult de l'obligation d'appliquer *pro populo* la messe des fêtes supprimées.

Or l'indult n'est accordé qu'en vue d'une bonne œuvre à laquelle doivent être appliqués les honoraires à recevoir pour ces messes.

Si on ne fait pas bénéficier d'un honoraire l'œuvre désignée, la fin de la dispense tombe par le fait. On est donc, en ce cas, obligé d'appliquer *pro populo*.

Il n'y a donc pas possibilité d'appliquer à une intention particulière gratuite les messes des fêtes supprimées.

Q. — Un évêque peut-il accorder à un curé le binage de la paroisse d'un autre curé, ce dernier pouvant et voulant biner lui-même dans sa paroisse ? L'évêque aurait donné pour raison que les habitants de ce hameau sont originaires de la paroisse du premier. De fait le curé vient sur la paroisse de l'autre depuis une dizaine d'années. *Quid de jure?*

Je vous prie de me donner votre savante opinion sur ce sujet, afin que je puisse voir si je suis dans l'erreur. En un mot, l'évêque peut-il accorder ainsi le binage à un autre prêtre d'une autre paroisse, *invito parocho loci?* Dites-moi ce qu'il en serait si l'évêque le faisait en vue de faire profiter l'autre curé de la gratification de 5 francs *toties quoties* donnée par l'administrateur de la chapelle privée.

R. — C'est au curé de la paroisse, et non à un curé voisin, à faire le service de binage, si la messe doit être célébrée dans une chapelle publique appartenant à la paroisse.

Si au contraire la chapelle où se dit la messe appartient à un particulier, *celui-ci* est libre de choisir le prêtre qui y dira la messe ; et l'évêque ne peut pas lui en imposer un, et le curé de la paroisse ne peut s'imposer lui-même. Il faut cependant la permission de l'évêque pour autoriser le binage.

Q. — La chapelle du collège de X... est tout à fait au milieu de l'établissement ; elle n'a qu'une seule porte d'entrée qui donne sur les cours de récréation. Les étrangers, c'est-à-dire les parents qui viennent voir leurs enfants et les habitants de la ville, peuvent, mais en petit nombre, assister aux offices ; aussi lorsque le soir il y a salut, il y a toujours 15 à 20 personnes du dehors qui y assistent. En visitant cette chapelle gagnerait-on les indulgences pour lesquelles on demande une visite? Quel est l'avis de l'*Ami?*

R. — Si l'autorisation donnée aux étrangers d'assister aux offices constitue en faveur de ceux-ci une sorte de droit reconnu et approuvé par l'évêque, on pourrait regarder la chapelle comme publique, bien qu'elle soit dans l'intérieur d'une propriété privée. On trouve, en effet, une foule de décisions qui ont donné le nom et reconnu les droits des chapelles publiques à des oratoires situés dans l'intérieur des maisons, mais dont le propriétaire s'était engagé à laisser l'entrée libre au public au moment des offices.

Q. — Vos causeries avec un jeune vicaire, du 14 février, me suggérent la pensée de vous adresser la question suivante : « Quædam mulier, dolens in partibus pudendis vel adjacentibus, cuidam confidit sive laico sive sacerdoti ; potestne se nudare ante eum, in fine sciendi in quo consistat sua infirmitas et an verè urgens sit ut medicum consulat. »

R. — Dans le cas où aucune femme ne serait à même de donner le renseignement désiré, la personne en question peut le demander à un homme capable de la renseigner et dans ce cas faire tout ce qui est nécessaire pour lui permettre de juger de l'état de sa maladie. Si cependant elle pouvait sans gêne payer les honoraires du médecin, elle ferait mieux de lui donner la préférence et de le consulter, tout d'abord, afin d'éviter un intermédiaire.

Quant à demander le service de cet examen local *sacerdoti, en soi*, on peut le faire sans violer aucune loi. Mais les circonstances sont toujours telles, que la prudence conseille à l'individu consulté de s'abstenir *quoties agitur de mulieribus, aut pueris, sæpe etiam de quibusdam viris.*

Q. — Les religieuses de tous ordres font chaque semaine un nombre fixe de communions qu'elles appellent communions de règle. Les supérieurs ou supérieures leur en ajoutent quelquefois d'autres à certaines fêtes ou pour une période de temps, autorisés en cela, parait-il, par décret de Rome, et, bien entendu, sous le contrôle subséquent du confesseur respectif pour chaque religieuse.

Que signifient donc ces communions de règle des religieuses, ou cette règle touchant leurs communions?

Je crois que le souverain Pontife Léon XIII a donné, en ces dernières années, des prescriptions générales là-dessus ; quelle en doit donc être l'application ?

R. — Nous répondrons assez brièvement à cette question d'un nouvel abonné, parce que nous avons étudié à fond le décret du 17 décembre 1890 qui détermine les droits et les devoirs respectifs des religieux, des supérieurs et des confesseurs par rapport à la communion des religieux. Voici la traduction exacte des passages relatifs à la communion.

« V. En ce qui concerne la permission ou la défense d'approcher de la Table sainte, Sa Sainteté décrète que les permissions et les défenses de ce genre sont exclusivement réservées au confesseur ordinaire ou extraordinaire, sans que les supérieurs aient aucune autorité pour s'ingérer dans cette chose, excepté le cas où quelqu'un de leurs inférieurs, depuis sa dernière confession sacramentelle, aurait donné du scandale à la communauté ou commis une faute grave extérieure, et cette prohibition cesse quand l'inférieur s'est approché de nouveau du sacrement de pénitence.

« VI. En conséquence, on recommande à tous de se préparer avec un grand soin à la sainte communion et de s'en approcher aux jours fixés dans leurs règles particulières, et toutes les fois que le confesseur jugera expédient, à cause de la ferveur et pour le progrès spirituel d'une âme, qu'elle communie plus souvent, il pourra le lui permettre. Mais celui qui aura obtenu de son confesseur une communion plus fréquente et même quotidienne sera tenu d'en avertir son supérieur ; que si celui-ci croit avoir de justes et graves motifs contre ces communions plus fréquentes, il devra les faire connaître au confesseur, au jugement duquel il faudra s'en tenir absolument. »

Il résulte des deux passages que nous venons de citer :

1° Que tout ce qui concerne les communions des religieuses est uniquement réservé au confesseur soit ordinaire, soit extraordinaire. Le confesseur extraordinaire ne peut évidemment que prendre une mesure transitoire, comme son office, d'ailleurs, et qui ne durera que jusqu'au jour de la nouvelle confession auprès du confesseur ordinaire, parce qu'en ce moment, celui-ci, en reprenant la responsabilité de l'âme, doit reprendre sa liberté d'action.

2° Que ce droit exclusif du confesseur de permettre ou de défendre les communions n'a rien d'arbitraire ; il doit s'exercer conformément aux principes admis par les auteurs et surtout par le Saint-Siège. Or, en approuvant des constitutions qui autorisent la communion à des jours fixes en nombre déterminé chaque semaine, le Saint-Siège déclare formellement que tous les individus qui seront reconnus capables de faire partie de l'Institut, ont un certain droit à faire la sainte communion aux jours fixés par la règle, sauf pour eux à se mettre en règle avec leur conscience par rapport aux dispositions requises pour la communion fréquente. La simple observation de leurs règles avec l'exemption du péché mortel est certainement une disposition suffisante pour que les membres d'un institut puissent faire toutes les communions approuvées par les constitutions, et le confesseur qui les en priverait sous prétexte de les fortifier ou de les mieux préparer par un désir plus ardent agirait arbitrairement.

3° Le confesseur peut augmenter soit accidentellement, soit d'une manière fixe, les communions des membres d'une communauté.

4° Il n'est besoin d'aucune démarche d'une religieuse pour faire une communion de règle ou une communion permise accidentellement par le confesseur ; mais uniquement quand le confesseur autorise d'une manière définitive, ou pour un temps indéterminé, une ou plusieurs communions en plus de celles de la règle.

5° Les supérieurs n'ont pas de permission à accorder à l'inférieur qui les avertit de l'autorisation reçue du confesseur, et l'inférieur n'a pas de réponse à solliciter, ni même à attendre.

Les observations, s'il y en a de graves à faire, seront faites directement au confesseur par le supérieur ; mais cette prescription ne donne pas au confesseur le droit de discuter avec le supérieur l'état de conscience du pénitent ; le confesseur écoutera attentivement sans laisser échapper un mot qui puisse blesser le sceau sacramentel, et c'est avec le pénitent seul qu'il devra étudier le cas.

Si cependant il était sûr que toutes les affirmations du supérieur sont parfaitement exactes et qu'il y eût lieu de craindre un froissement de l'inférieur en lui faisant connaître les observations reçues, il se tairait et réduirait les communions permises sans en donner directement le motif.

Q. — On lit dans le Père A. Maurel, S. J., *Le Chrétien éclairé sur la nature et l'usage des Indulgences*, les paroles suivantes, page 206, édition de 1863 :

« Il y a de plus indulgence plénière le 21 juin, jour de la fête du saint, en s'approchant des sacrements, visitant l'église où se célèbre la fête, en quelque lieu que ce soit, et priant aux intentions du Souverain-Pontife.

« Quand cette fête se fait un autre jour de l'année, *avec la permission de l'Ordinaire (sic)*, il y a également indulgence plénière sous les mêmes conditions. » (Benoît XII, bref du 2 novembre 1729 ; Clément XII, bref du 21 novembre 1737 ; et Benoît XIV, bref du 22 avril 1742.)

Or, Mgr l'Evêque de Versailles nous demande une copie authentique d'un de ces brefs pour nous autoriser à donner à notre fête de saint Louis de Gonzague le siège fixe du deuxième dimanche de juillet. Voici les paroles de Sa Grandeur d'après la lettre du vicaire général : « Monseigneur vous prie de lui communiquer une copie authentique du décret ou autre document émanant du Saint-Siège relatif à cette translation. »

Nous avons pensé, Monsieur le directeur, que vous pourriez envoyer à un de vos fidèles abonnés la pièce demandée par Sa Grandeur.

R. — Le texte même des décrets que vous réclamez n'est pas nécessaire : il vous suffit d'avoir une déclaration authentique au sujet de la faculté dont vous parlez. Or, cette déclaration se trouve dans la *Raccoltà*, dont les assertions font loi. On y lit :

« Cette fête peut, avec la permission de l'ordinaire, se célébrer en un jour quelconque de l'année, en tout lieu et à tout autel, comme il résulte des décrets cités. » *Recueil de prières et œuvres pies*, traduction de M. Planchard, p. 422.

Il est donc certain que les évêques ont le pouvoir de permettre la célébration de la fête de saint Louis de Gonzague en un jour quelconque de l'année.

Q. — 1° Je perds, à la messe, un temps infini à regarder, chaque fois que j'ai touché la sainte hostie, s'il n'y a à mes doigts aucune parcelle, aucun point blanc, aussi minuscule soit-il. Même perte de temps pour purifier la patène, et, auparavant, pour racler le corporal. Après les ablutions, je n'ose essuyer le calice sans avoir dix fois regardé si quelque chose de blanc ne parait pas à l'intérieur de la coupe. J'inspecte même le pied du calice en cas que quelque parcelle y soit tombée. On se moque de moi, et je sens bien que l'on a raison. Veuillez me dire à quoi je suis obligé *sub gravi* pour cette question de parcelles dans les différents cas que je vous signale.

2° Je perds aussi un grand temps avant la messe pour offrir mes intentions : intentions pour la gloire de Dieu, but général du sacrifice ; intentions pour ceux qui m'ont demandé la messe; intentions pour les miens, morts et vivants, et pour moi. Et je répète tout cela au *memento* des vivants, et tout cela, sans rien changer, au *memento* des morts. Voudriez-vous, là encore, m'éclairer et me dire à quoi je suis tenu *sub gravi?* Me donner un exemple, me citer, je suppose, ce que vous faites vous-même me servirait beaucoup.

R. — Dans la célébration des saints mystères, il faut mettre ses soins à observer exactement les règles liturgiques et à procurer ce qu'exigent la gloire de Dieu et l'édification du prochain.

1° Les longueurs sont à la fois contraires à ces trois règles. Elles violent les règles liturgiques, n'édifient pas le prochain et ne procurent aucune gloire à Dieu. Il faut donc s'en défaire à tout prix.

Comment? La chose est assez simple. Il n'y a qu'à faire les choses comme tout le monde.

Quand vous avez touché la sainte Hostie, frottez légèrement le pouce et l'index au dessus du calice, sans même regarder : ce qui devrait tomber tombera. Vous tiendrez ensuite ces deux doigts unis.

Pour la purification de la patène, ayez une bonne méthode que vous suivrez toujours, passant sur toute la surface le pouce et l'index. Un coup d'œil rapide vous aurait bientôt averti si quelque parcelle y restait adhérente.

Pour le calice, même exactitude à observer les règles. On doit, à la première ablution, mettre autant de vin qu'il y en avait pour la consécration. Un léger mouvement du calice détacherait toute parcelle humide qui adhérerait aux parois du calice.

2° Vous faites très bien de préciser et de multiplier les intentions dans votre préparation. Par là vous rendez plus efficace la messe que vous célébrez. La messe est un trésor infini où l'on peut prendre infiniment plus sans l'épuiser.

Mais cette direction et détermination de vos intentions persévère, quand même vous n'y reviendriez pas aux deux *Memento*. Il suffit alors que vous renouvelliez, d'une manière générale, les intentions que vous avez eues dans la préparation, ce qui ne vous prendra pas plus d'un dixième de minute.

Vous êtes tenu de ne pas allonger la messe si vous la célébrez devant les fidèles. Quand arriverait-il que cet allongement fût grave? Il serait bien difficile de le définir en général et plus difficile encore de le définir pour un scrupuleux.

Mais, sans vous demander s'il y a péché grave, ou péché véniel, ou simple imperfection, corrigez-vous. Vous vous en trouverez certainement très bien.

Q. — Est-il nécessaire de faire inscrire sur un registre les personnes que l'on reçoit du scapulaire du Carmel? Si oui, faut-il envoyer les noms dans une paroisse ou une communauté où la confrérie est érigée? ou bien chaque prêtre ayant le pouvoir d'imposer le scapulaire, peut-il avoir son registre?

R. — Les noms doivent être pris par celui qui admet et inscrits sur une liste ou sur un registre; mais il faut les adresser de temps à autre à une confrérie quelconque du Mont-Carmel.

Q. — Une chapelle dans laquelle avait été érigé un chemin de la croix a été agrandie, et, par suite de cet agrandissement, huit stations ont été déplacées, puis replacées sur le nouveau mur construit à une distance plus éloignée : dans ces nouvelles conditions le chemin de Croix doit-il être bénit de nouveau?

R. — Non, parce que l'on peut, dans le même local, changer de place les stations comme on le désire. Cet agrandissement ne constitue pas un changement de local.

Q. — Je désirerais avoir quelques explications sur la signification des lettres qu'on lit sur la médaille de saint Benoît. Votre docte *Ami du Clergé* pourrait-il traiter cette question?

R. — La médaille de saint Benoît, nous le rappelons, représente d'un côté le saint patriarche tenant d'une main la croix et de l'autre un livre, celui des règles de son ordre. Sur le revers sont gravées des lettres qui semblent mystérieuses et dont voici l'explication.

Dans les quatre parties triangulaires formées par les angles de la croix, on voit les lettres : C. S. P. B., c'est-à-dire *Crux Sancti Patris Benedicti*, ou *Croix du saint Père Benoît*.

Sur la ligne verticale du milieu, qui forme le montant de la croix, on lit : C. S. S. M. L., initiales des mots : *Crux sacra sit mihi lux*, c'est-à-dire : *que la sainte Croix soit ma lumière*.

Sur la ligne transversale, on lit : N. D. S. M. D., ou bien *Non draco sit mihi dux : que le dragon ne soit pas mon chef*.

Autour de la médaille se voit d'abord le monogramme du saint nom de Jésus : I. H. S. ; puis les caractères suivants : V. R. S. N. S. M. V. S. M. Q. L. I. V. B., qui sont les initiales de ces deux vers : *Vade retro, Satana; nunquam suade mihi vana; sunt mala quæ libas, ipse venena bibas*, et signifient en notre langue : *Retire-toi, Satan; ne me conseille jamais des choses vaines; ce que tu donnes à boire est mauvais; bois toi-même le poison.* — Cf. Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 386.

Q. — 1° Un prêtre commence la messe avec une petite hostie qui était destinée pour la communion du peuple. Après la consécration de la petite hostie on lui en apporte une grande d'un pays voisin. Il recom-

mence la consécration du pain. Qu'en pense-t-on chez l'*Ami du Clergé* ?

2° Aurait-on pu remplacer la petite hostie par la grande après le commencement du canon? L'aurait-on dû avant le commencement du canon?

R. — Ad I. Nous pensons qu'il a eu tort de recommencer la consécration qui était valide et suffisait pour le sacrifice.

A la vérité il y a précepte d'employer pour le saint sacrifice une hostie plus grande. Ce précepte est grave. D'ailleurs les cérémonies, particulièrement la fraction de l'hostie, qui est très importante, ne peuvent se faire convenablement avec une petite hostie. Mais ce précepte ne saurait prévaloir sur celui de ne pas consacrer deux fois sous l'espèce du pain dans la même messe. Il fallait donc, après la consécration, ne pas consacrer de nouveau avec la grande hostie.

Ad II. Avant la consécration, jusqu'au dernier moment, non seulement on pouvait, mais on devait remplacer la petite hostie par la grande, parce que rien n'empêchait alors de mettre de côté la petite hostie et que la grande était de rigueur. Seulement, il fallait renouveler, mentalement au moins, sur la grande l'offrande qui se fait à l'offertoire et continuer la messe à partir de l'endroit où l'on était arrivé. Telle est la règle donnée par les rubriques du Missel pour le cas où l'on remarque, avant la consécration, que l'hostie est corrompue ou n'est pas de farine de blé et qu'on lui en substitue une autre : « Remota illa hostia, aliam ponat, et facta oblatione, saltem mente concepta, prosequatur ab eo loco ubi desivit » (de defect. in cel. missæ, 8, III, n. 4).

On peut toutefois se demander, au cas où l'alinéa *Qui pridie* serait déjà commencé, s'il ne conviendrait pas de le reprendre dès le commencement. Il y aurait pour juger ainsi trois raisons graves.

1° Bien que cet alinéa ne fasse pas partie de la forme de la consécration, il en détermine cependant le sens. Saint Thomas le regarde même pour cette raison comme appartenant à la forme.

2° C'est en récitant cet alinéa que le prêtre accomplit sur l'hostie les rites que Notre-Seigneur accomplit sur le pain quand il le consacra pour la première fois : ces rites semblent plus importants encore que l'offrande qu'on doit répéter au moins mentalement.

3° La rubrique du Missel fait reprendre à *Qui pridie* quand on s'aperçoit après la consécration seulement que l'hostie n'était pas apte à être consacrée (ibid. n. 5).

Pour ces raisons, qui sont très sérieuses, nous reprendrions dès le commencement l'alinéa *Qui pridie*. Mais nous ne condamnerions pas celui qui, s'en tenant strictement à la lettre du n° 3, ne recommencerait pas ce qui est déjà récité de l'alinéa *Qui pridie*.

Q. — J'avais dans mon armoire quelques cents francs destinés à des annuels de messes à deux francs. — On m'a volé cette somme. — Je reste responsable des messes dont j'étais chargé, mais ne pourrais-je pas, au lieu de les acquitter moi-même, les faire acquitter par d'autres prêtres qui se contenteraient d'une rétribution de 1 f. 50 par messe?

Ma difficulté se résume à ceci :

J'ai reçu des messes à 2 francs. On m'a volé les honoraires. Puis-je être tranquille, en faisant dire ces messes à 1 fr. 50?

R. — Nous supposons que les honoraires des messes n'étaient pas entre vos mains comme un simple dépôt, auquel cas, ils auraient pu être volés, non pas à vous, mais au déposant, et vous pourriez n'être tenu à rien. Nous comprenons que vous aviez accepté les honoraires avec la charge d'acquitter les messes. Dans cette hypothèse, les honoraires, devenus vôtres, vous étaient volés à vous-même, et vous restez chargé des messes.

On peut dire d'abord que vous êtes tenu de donner l'honoraire de deux francs que vous avez reçu ; car telle est la loi générale.

Mais il semble que vous pouvez faire acquitter les messes à un taux inférieur. Car la loi qui ordonne de remettre intégralement l'honoraire au prêtre qui acquitte la messe, est formulée et motivée de telle sorte qu'elle paraît avoir pour but d'empêcher que celui qui fait acquitter la messe ne retienne quoi que ce soit de l'honoraire et n'en devienne plus riche. Or l'honoraire vous ayant été volé entièrement, il vous est impossible d'en retenir quelque partie que ce soit. Vous ne pouvez donc enfreindre la loi.

On peut dire ensuite que, par la volonté de la personne qui a demandé les messes, l'honoraire soldé par elle se trouve attaché à l'acquit de la messe de telle sorte que celui qui acquitte la messe a droit strict à tout l'honoraire qu'elle a versé.

Mais, s'il en était ainsi, on devrait aller plus loin dans la conclusion. L'honoraire et la messe étant attachés indissolublement l'un à l'autre, l'honoraire périssant par cas de force majeure, avec l'honoraire tomberait l'obligation d'acquitter la messe. Ce qui fait que, l'honoraire disparaissant par cas de force majeure, la messe est encore à acquitter, c'est le fait de votre acceptation de la charge et de l'honoraire, acceptation qui les désunit en fait pour mettre sur vous la charge d'acquitter la messe, même après que l'honoraire a péri entre vos mains sans qu'il y ait de votre faute. Vous avez à faire acquitter la messe : c'est la seule obligation qui vous reste à l'égard de la personne. Vous devez au prêtre qui l'acquittera l'honoraire conforme au tarif : il n'a aucun droit à réclamer davantage. En ne lui remettant que cet honoraire, vous ne violez pas la loi ecclésiastique qui défend de rien retenir puisque vous n'avez plus rien de l'honoraire. Vous pouvez donc faire acquitter chaque messe au taux ordinaire.

Vous pourriez même, à notre avis, accepter que des confrères bineurs, libres de leur seconde intention, acquittent ces messes par leur messe de binage. Ils feraient ainsi acte de charité à votre égard. Ils n'acquerraient aucun honoraire, ni ne

vous en feraient acquérir aucun. Et ainsi la loi ecclésiastique qui défend de recevoir un honoraire pour la seconde messe ne serait pas non plus violée.

En disant qu'on peut ainsi résoudre le cas et en n'affirmant pas la chose d'une manière absolue, nous voulons faire comprendre que, si tel est notre avis, nous ne le jugeons pas tellement certain qu'on ne puisse y contredire. Nous y renoncerions si l'on nous opposait des raisons meilleures que celles que nous faisons valoir.

Q. — Est-il vrai qu'il y a une loi de l'Eglise défendant d'élever à l'épiscopat des juifs convertis devenus prêtres ?

R. — D'après la constitution *Onus apostolicæ* de Grégoire XIV, du 15 mai 1591, un évêque doit être né de parents catholiques : *ex catholicis parentibus oriundus*.

Q. — 1° Est-il vrai qu'une décision récente défend de manger dans le même repas des huitres et de la viande pendant le carême ?

2° Dans l'affirmative prière de donner la décision.

3° Tous les coquillages sont-ils défendus ?

4° Pourrait-on manger dans le même repas des oiseaux aquatiques et de la viande ? Il s'agit ici des diocèses où les oiseaux aquatiques sont considérés comme mets maigres.

R. — La réponse va nous être fournie par la sacrée Pénitencerie, dans sa décision du 16 janvier 1834, dont voici le texte exact d'après Gury :

« Utrum tempore jejunii, ei, cui licitus est esus carnium, liceat miscere testacea marina, quæ improprie fructus maris dicuntur, sed vulgo pisces censentur, id est *ostreas* (gallice *huîtres*, italice *ostriche*), cancros (*écrevisses, gambari, granchi*) ?

« S. Pœnitentiaria die 16 januarii 1834 respondit : *Testacea marina, quæ improprie fructus maris dicuntur, sed vulgo pisces, vetari miscere cum carnibus, quoties carnis et piscium mixtio est prohibita.* »

Par conséquent, aux jours de jeûne, quand l'usage de la viande est autorisé, on doit s'abstenir non seulement des poissons proprement dits, mais de tous les animaux dont on peut faire usage *sans violer l'abstinence,* parce que la pratique commune les a mis sur le même rang que les poissons.

Comme ces animaux varient suivant l'usage et ne sont pas partout les mêmes, on peut poser la règle suivante : Tout animal, poisson, crustacé, quadrupède ou oiseau, dont on peut manger la chair le vendredi, ne peut être servi avec de la viande aux jours de jeûne.

Q. — On m'a prié de vous demander si une personne à qui on a imposé un scapulaire, ce scapulaire étant de feutre, est obligée, pour gagner les indulgences, de se le faire imposer de nouveau ? si oui, lui suffit-il de se le remplacer elle-même par un autre de matière valide ? Autrement dit, la première imposition est-elle valide, ou en faut-il une seconde ?

R. — Si le feutre ne peut être employé *validement* pour la confection des scapulaires du Mont-Carmel, comme nous le croyons, la réception faite avec un scapulaire de feutre est invalide et il faudrait une nouvelle réception avec un scapulaire en règle.

Le décret du 20 juin 1894 ayant revalidé toutes les élections nulles faites précédemment, il s'ensuit que tous ceux dont la réception pourrait être déclarée nulle à raison de l'insuffisance du scapulaire jusqu'à ce jour du 20 juin 1894 n'ont pas à se faire recevoir de nouveau ; il leur suffira de faire bénir un scapulaire régulier et de le porter ensuite.

Pour l'avenir, il serait prudent pour ceux qui ont le pouvoir d'imposer le scapulaire d'en faire façonner un bien en règle qui, une fois bénit, servirait à toutes les réceptions pour le déposer sur les épaules. Ils seraient sûrs alors d'avoir fait des réceptions valides.

Q. — Prière à l'*Ami du Clergé* de nous dire ce qu'il pense de l'authenticité *du sachet de la Sœur Saint-Pierre,* renfermant, dans une petite pièce d'étoffe ou de papier, l'Evangile du Saint Nom de Jésus.

Voici du reste le texte de cette feuille :

LE SACHET DIT DE LA SŒUR SAINT-PIERRE

On lit dans la vie de cette religieuse Carmélite, décédée à Tours, en odeur de sainteté, que Notre-Seigneur lui promit d'accorder, par la vertu de ses cinq plaies, les grâces suivantes à ceux qui porteraient pieusement sur eux l'Evangile de son Saint Nom :

1° D'être préservés de la malice du démon, des atteintes de la foudre et d'une mort subite et imprévue.

2° De marcher facilement dans la voie de la vertu et de persévérer dans le service de Dieu.

La vie de la servante de Dieu, ayant été approuvée par Monseigneur l'archevêque de Tours, nous permettons d'imprimer le récit ci-dessus.

Langres, le 27 août 1881.

† GUILLAUME, M.-F.,
Evêque de Langres.

R. — Les promesses dont il est question dans cette révélation n'ont d'autre valeur que celle d'une révélation privée, qui tire toute son autorité du caractère de la personne qui en a été favorisée.

Dans une révélation publique, dès lors que l'Eglise nous la propose comme telle, nous avons plusieurs points d'une certitude absolue ; nous savons 1° que c'est Dieu qui a parlé ; 2° que le personnage chargé de son message l'a compris dans le sens voulu par Dieu ; 3° qu'il a employé, pour rendre sa pensée, les mots les plus exacts de la langue dans laquelle il a écrit.

Dans la révélation privée, nous ne pouvons avoir la plupart du temps que des probabilités sur ces trois points, probabilités plus ou moins grandes suivant la sainteté de l'intermédiaire.

D'abord la certitude est difficile à obtenir sur la nature de l'interlocuteur, qui peut être ou l'imagination ou l'ange de ténèbre, aussi bien que Dieu. Les saints eux-mêmes ont entendu la voix du démon qui contrefaisait l'ange de lumière. Il n'est donc pas facile pour l'Eglise de se prononcer dans tous les cas particuliers et de dire si dans telle ou telle circonstance c'est Dieu qui a parlé.

Supposons que ce soit Dieu lui-même qui daigne parler, rien ne nous assure que ceux à qui il a parlé ont parfaitement compris sa pensée. A chaque page de la vie des saints on voit par des exemples frappants qu'ils se sont mépris sur la parole de Dieu. N'est-ce pas ce qui est arrivé à Jeanne d'Arc, au moins une fois, pour ce qui concernait sa délivrance ?

Aussi l'Eglise, quand elle approuve les révélations privées, ne porte-t-elle ordinairement qu'un jugement négatif. Elle déclare que, dans les faits qui sont racontés, dans les doctrines qui sont exposées, dans les œuvres qui sont demandées, il n'y a rien de contraire à l'enseignement catholique; elle se tait sur le fond de la révélation.

L'approbation donnée indirectement par l'archevêque de Tours et directement par l'évêque de Langres signifie uniquement que, aux yeux de ces deux prélats, la pratique dont il est question ne renferme rien de contraire à la foi et aux bonnes mœurs.

Mais cette approbation négative des deux évêques n'est pas infaillible; au pape seul est réservé le privilège de prononcer sans pouvoir se tromper sur le caractère moral d'une œuvre quelconque.

Q. — Les jours de fêtes supprimées, un curé pourrait-il, disant des messes à 1 fr. 50, prélever cinquante centimes sur ces honoraires, les garder pour lui et envoyer l'honoraire d'un franc à l'évêché, puisqu'il lui revient ?

R. — Pour garder les cinquante centimes, il faudrait que le curé eût un titre qui le lui permît. Par exemple, il pourrait se faire que les cinquante centimes fussent regardés dans une fondation comme la rémunération du curé pour le service qu'il rend à la fondation par là même qu'il en assure l'acquit. Dans ce cas, les cinquante centimes ne font pas proprement partie de l'honoraire. C'est un droit curial que le curé peut conserver.

Mais s'il n'a aucun titre à conserver ce surplus, il doit envoyer à l'évêché l'honoraire entier.

Il n'est en effet dispensé d'appliquer la messe *pro populo* et autorisé à recevoir un honoraire qu'à la condition de le remettre à l'évêché. La dispense est accordée uniquement en faveur de l'œuvre à laquelle cet honoraire est destiné, et aucunement en faveur du curé. Elle ne lui donne aucun droit à retenir l'honoraire, ni en totalité, ni en partie.

Q. — Très souvent, après avoir communié sous les deux espèces, le célébrant s'aperçoit qu'au lieu d'avoir avalé la sainte Hostie aussitôt qu'elle était un peu humectée, il l'a laissée se fondre entièrement dans la bouche, de sorte qu'il n'y a pas eu *manducation*.

D'autres fois, sans en être certain comme dans le cas précédent, il doute seulement que la chose ne lui soit arrivée.

Je demande :

1° *Quid de validitate sacrificii* dans le premier cas ?
2° *Quid* dans le second cas ?

R. — L'essence du sacrifice consistant plus probablement dans la consécration seule, le sacrifice serait plus probablement valide dans l'un et l'autre cas.

Mais la communion étant de l'intégrité du sacrifice, il lui manquerait quelque chose si la communion n'avait pas eu lieu sous l'espèce du pain.

Mais il est bien difficile de supposer que la sainte hostie se soit tellement fondue que le prêtre n'en ait avalé aucune parcelle, si ténue qu'elle fût. La désagrégation complète ne peut guère être si rapide.

En pratique, il n'y a guère à se préoccuper au point de vue de la validité.

Q. — L'*Ami* disait dernièrement qu'il n'y a pas de vocation proprement dite pour l'état religieux. Au point de vue de l'appel il est donc mis au même rang que tout autre état, toute autre position dans le monde. Comment l'*Ami* jugerait-il un prêtre qui chercherait à procurer ce bonheur de la vie religieuse à beaucoup d'âmes, à celles du moins jugées capables de l'embrasser, lesquelles n'éprouvent aucun obstacle pour cet état mais aucun attrait non plus, du moins manifesté jusqu'ici ?

R. — Si ce prêtre se contente de parler de telle sorte qu'il fasse naître l'attrait et que les personnes soient vraiment capables de mener la vie religieuse, il ne fait rien de blâmable. Il agit même peut-être très bien.

Mais s'il les pousse à la vie religieuse et emploie l'influence morale qu'il exerce, à les y engager sans aucun attrait de leur part, il agit très imprudemment et se prépare des regrets.

Par attrait, nous n'entendons pas seulement le plaisir que peuvent goûter les personnes à penser à la vie religieuse pour elles, mais tout mouvement bon qui les y porte. Or, parmi ces mouvements bons, il faudrait mettre en première ligne le désir d'échapper aux dangers du monde et de faire son salut. Ce désir, s'il est sincère, est le plus sûr des attraits, quand même il ne serait pas accompagné de joie spirituelle et qu'il serait au contraire combattu par des appréhensions et des dégoûts.

Q. — Une personne reçoit des honoraires pour faire dire des messes ; peut-elle, sans scrupule et sans blesser l'intention de ceux qui donnent les honoraires, faire dire ces messes à un prix moindre et garder le gain survenu pour aumônes ou bonnes œuvres, à supposer que les prêtres qui acquittent les messes lui laissent formellement et lui abandonnent de plein gré le gain fait sur l'honoraire, se contentant du prix moindre convenu ?

R. — La personne doit les honoraires entiers. Elle ne peut d'elle-même faire célébrer ces messes sans offrir l'honoraire entier. Aucun motif ou prétexte de bonne œuvre à faire ne saurait l'en dispenser.

Mais si le prêtre qui acquitte les messes lui abandonne *de lui-même, spontanément et de plein gré* une partie de l'honoraire pour une bonne œuvre, elle peut garder cette partie de l'honoraire, à condition qu'elle l'appliquera à la bonne œuvre

conformément à l'intention du prêtre qui lui en fait la remise.

Q. — Une personne d'un diocèse étranger m'a donné 30 fr. pour des messes.

J'ai dit 20 messes, selon le taux de notre diocèse, sans penser que dans le diocèse de la dite personne le taux est de 1 fr.

Ai-je agi d'une manière injuste ?

R. — Le taux des honoraires, quand il n'est pas fixé autrement, est réglé par le tarif du diocèse où les messes sont acquittées.

Vous n'avez donc pas agi injustement en les réglant conformément à votre tarif.

Q. — On lit dans l'*Ami du Clergé*, nº 21, du 23 mai dernier, p. 368, 2e colonne : « Pour que le directeur d'une confrérie du Rosaire ait le droit de bénir les chapelets en y attachant les indulgences du Rosaire, il faut qu'il ait obtenu ce droit par une concession spéciale des supérieurs dominicains ; mais son titre, par lui-même, ne lui octroie pas ce privilège. »

Permettez-moi de vous dire, monsieur, que votre rédacteur est dans l'erreur. Je viens de consulter le révérend prieur des dominicains de Lille, relativement à cette étrange assertion, contraire à la pratique générale usitée dans notre pays, et voici sa réponse :

« De droit, tout directeur de la confrérie possède la faculté de bénir les chapelets *titulo officii.* »

« Il ne peut y avoir de doute sur ce point, j'ai sous les yeux les documents publiés par les autorités de l'ordre en 1891. »

Depuis 35 ans que je suis directeur du Rosaire, j'ai toujours rosarié des chapelets en vertu de mon titre, mes confrères agissent comme moi et nous n'avons jamais eu le moindre doute sur la licité de nos actes.

La réponse catégorique du R. P. prieur des dominicains de Lille met fin aux doutes que la thèse de l'*Ami du Clergé* avait fait naître.

R. — Est-il bien vrai que nous soyions dans l'erreur ? Il peut parfaitement se faire que nous ayions raison sans que le R. P. Prieur des dominicains dont vous parlez ait tort. Nous allons donner nos preuves, et vous vous prononcerez ensuite en toute connaissance de cause.

1º Dans le décret du 18 novembre 1842, n. 312, ad IV, on lit : « An director ab episcopo sic designatus eo ipso rosaria cum applicatione indulgentiarum et scapularia benedicere ac imponere possit ? — Resp. *Negative, nisi in hujusmodi concessionibus facta sit mentio de facultate rectoris pro tempore tradenda pro rosariorum, coronarum et scapularium benedictione.* »

2º Le décret du 8 janvier 1861 a revalidé les bénédictions ainsi faites par des prêtres nommés par l'évêque et qui n'avaient pas obtenu des pouvoirs spéciaux des supérieurs des ordres religieux.

3º Le P. Béringer donne la même interprétation que nous. « Pour avoir droit, dit-il, à toutes les indulgences du Rosaire, il est nécessaire que chaque associé ait un chapelet de cinq, de dix ou de quinze dizaines, bénit par un Père dominicain ou *par un prêtre qui en a reçu le pouvoir spécial* du P. général des Frères prêcheurs. » *Les Indulgences*, t. II, p. 179.

Il n'est nullement question, comme on le voit, dans le passage ci-dessus, du directeur de la confrérie pour bénir les rosaires ; *il faut un prêtre ayant des pouvoirs spéciaux.* C'est ce que nous avons dit.

Ces pouvoirs, comment les obtiendra-t-on ? On peut les obtenir soit en les demandant directement aux supérieurs des dominicains pour chaque nouveau directeur, soit en faisant insérer dans le décret d'érection d'une confrérie un article qui reconnait cette faculté aux directeurs successifs. C'est généralement ce dernier mode qu'on employait autrefois.

Aujourd'hui, d'après le R. P. prieur dont vous parlez, les supérieurs de l'ordre de Saint Dominique ont pris la résolution de conférer le pouvoir de bénir les rosaires par un article même du décret d'érection, car c'est là le sens de la lettre que vous citez ; ce pouvoir sera donc désormais acquis à tous les directeurs des confréries nouvelles du rosaire ; mais c'est toujours là une concession spéciale, parce qu'elle est absolument à la libre disposition de ceux qui l'accordent et qu'elle ne découle pas, pour le directeur, en vertu d'une loi générale, de son titre même.

Quant aux directeurs des anciennes confréries du rosaire, ils ne peuvent revendiquer ce pouvoir qu'autant que le décret d'érection de la confrérie en fera mention, ou qu'ils l'auront obtenu personnellement.

Q. — Existe-t-il quelque part une archiconfrérie de Saint-Michel, ayant le droit de s'agréger d'autres confréries de même nom ?

R. — Oui, cette archiconfrérie existe, dans l'église du Mont Saint-Michel, au diocèse de Coutances, sous le vocable du même bienheureux archange.

Erigée le 16 octobre 1867, cette confrérie fut élevée au rang d'archiconfrérie par Pie IX le 12 mai 1874, et reçut du même pape le 1er décembre 1876 l'autorisation de s'agréger des confréries *dans la France entière.*

Tout récemment, le 29 mars 1895, elle a reçu de Léon XIII la faculté de s'agréger toutes les autres confréries de même nom et de même but établies *dans tout l'univers*, Rome seule exceptée, et de leur communiquer toutes les indulgences à elle concédées. Revalidation est aussi accordée des agrégations faites invalidement jusqu'à ce jour.

Le bref se trouve *in extenso* dans le numéro de juin 1895 des *Annales du Mont Saint-Michel.*

Q. — Je suis le prêtre qui vous ai posé la question concernant le vœu d'élever un enfant pour le sacerdoce (fin de la page 764 du numéro 47 de l'année dernière, numéro du 22 novembre 1894). Votre réponse (toute la première colonne de la page 765) m'a entièrement satisfait. Je n'y reviens que parce que j'avais oublié certains points qui m'inquiètent un peu.

1º J'ai promis à Dieu d'élever pour le sacerdoce, vous disais-je, un enfant de ma paroisse. Et vous me répondez : « Nous ajouterons cependant que si vous trouvez dans votre paroisse, etc. » Or j'avais promis d'élever un enfant, qui était de ma paroisse en fait, mais non point parce qu'il était de ma paroisse ; il se trouvait en être

simplement. Cela change-t-il votre réponse, et allez-vous me dire : « Nous ajouterons cependant que si vous trouvez dans votre paroisse ou dans une paroisse quelconque, etc.? »

2° Mes parents ont de 50 à 60 ans et peuvent vivre encore longtemps. Jusqu'ici, loin d'avoir quelque chose à moi, je leur ai coûté énormément. Puis-je attendre leur mort, qui me laissera probablement une certaine petite fortune, pour suivre votre conseil et remplir effectivement mon vœu? Mais je m'expose alors à ne pas remplir ce vœu, car je peux mourir avant eux. Mon poste d'aujourd'hui est meilleur que ceux que j'ai eus jusqu'à présent, et je peux désormais mettre de côté chaque année une petite somme. Suis-je obligé de réserver cette somme, en cas, pour mon vœu, et de me priver de toute distraction? Ou puis-je employer l'argent que j'ai comme bon me semblera, en petits voyages, en petits cadeaux à des amis, en achat de livres, en abonnement à des revues telles que la vôtre? et tant pis pour le vœu si je meurs avant mes parents!

3° Si enfin il y a trop sujet de doute dans cette affaire de vœu rempli peut-être, ou peut-être point rempli, ne pourrais-je pas le faire commuer en un autre? Et dans ce cas, comment et par qui?

R. — Ad I. Cela ne change rien à la réponse donnée.

Ad II. Ayant déjà satisfait par deux essais infructueux, vous n'auriez pas à vous inquiéter. Mais puisque vous voulez faire davantage encore, vous agirez prudemment en assurant la bonne œuvre à mesure que cela vous sera possible, en déposant en lieu sûr les épargnes que vous pourrez réaliser dans ce but et en pourvoyant à ce que même, en cas de décès, votre volonté soit exécutée.

Pour former le capital, il n'est pas nécessaire que vous vous priviez de toute acquisition de livres et de toute distraction permise. Car il ne semble pas que vous ayez voulu vous engager aussi sévèrement, et vous avez déjà accompli votre vœu au moins en partie. D'ailleurs, on peut toujours se réserver de quoi faire les dépenses en rapport avec sa condition.

Ad III. Il y a moins de doutes sur le fond de la chose qu'il n'y en a dans votre esprit, lequel nous paraît scrupuleux plus que de raison.

Pour vous tranquilliser, faites décider le cas par un prêtre judicieux qui, connaissant ce que vous avez déjà fait et ce que vous pouvez encore faire, vous dira quelle somme vous feriez bien de consacrer à la formation d'un prêtre, quel serait le meilleur moyen d'atteindre le but et ce que vous pouvez consacrer à vos divertissements et à vos études.

Q. — Je sais, de source absolument sûre, qu'il a été donné, pour Cologne, une réponse « qua generatim definitum est Fideles alicui confraternitati adscriptos incipere gaudere Indulgentiis aliisque favoribus spiritualibus a die receptionis in confraternitatem, etsi ejus nomen in album ejusdem posterius tantum referatur, » réponse donnée le 12 décembre 1892.

Il s'agit d'admissions faites par l'intermédiaire de zélateurs et zélatrices, dans mon cas.

Je désirerais avoir le texte intégral de la demande et de la réponse. J'ai cherché dans l'*Ami*, et dans la *Nouvelle Revue théologique*, ainsi qu'au *Supplément du traité des Indulgences*, du R. P. Béringer, supplément publié en 1893, — et je n'ai rien trouvé.

Les *Analecta Juris Pontificii*, dont la publication interrompue depuis 1891 reprend avec janvier 1895 promettent bien de publier tous les actes publiés par la cour Romaine depuis cette époque — mais les *Analecta* ne sont pas à la portée de toutes les bourses. Je désirerais prompte réponse, si possible.

R. — Nous n'avons pas le texte du décret dont parle notre correspondant ; aussi serions-nous heureux de le recevoir de la part de ceux qui le connaissent. Nous faisons appel pour cela spécialement à la bonne volonté de nos abonnés d'Allemagne.

Q. — Il est d'usage dans notre pays d'offrir une collation au nouveau recteur d'une paroisse lorsqu'il prend possession de son presbytère. Les frais du repas montent assez fréquemment à 150 et 200 francs, pris sur les recettes de la fabrique. Cet usage est-il tolérable? Le vicaire, qui devient curé d'office, ne peut-il y remédier?

Je sais que plusieurs conseillers de fabrique ont recours à ce moyen, parce qu'on ne leur demande rien. Ce repas n'est nullement l'indemnité du nouveau curé ou recteur.

R. — C'est une coutume qui n'a rien en soi de blâmable de *pendre la crémaillère* à chaque nouvelle installation. Ordinairement, mais par pure politesse, les nouveaux curés invitent à cette occasion les membres du conseil de fabrique, afin de faire connaissance avec eux. Il est des fabriques qui votent pour cela une indemnité au curé afin de le dédommager des dépenses d'installation : elles le peuvent légalement, si elles ont des ressources disponibles, mais elles n'y sont pas obligées.

Faut-il blâmer cet usage quand il tourne à l'abus et travailler à le détruire, ou le conserver en l'améliorant?

C'est une affaire locale, qui dépend des circonstances particulières où chacun se trouve. On peut facilement par un refus catégorique froisser complètement toute une population et compromettre son ministère pour toujours.

Q. — Un cas s'est présenté dernièrement pour un mariage. Le curé et deux des vicaires étaient absents, il restait seul un vicaire. Un mariage devait être célébré à 11 heures. Un curé parent de la famille avait été invité à célébrer le mariage. Comme il n'avait pas promis précisément, on ne comptait plus sur lui. Il arrive au moment de la cérémonie pour la faire. Le curé absent ne pouvait pas le déléguer. Le vicaire le pouvait-il? En un mot tout vicaire est-il délégué par Monseigneur *ad omnia* pour remplacer ou aider son curé, et peut-il subdéléguer un autre prêtre, ou n'appartient-il qu'au curé de subdéléguer un autre prêtre?

R. — Le vicaire, délégué par son évêque *ad omnia* pour aider et remplacer son curé, peut certainement subdéléguer un autre prêtre pour le mariage, parce qu'il est délégué *ad universalitatem causarum*.

Q. — 1° Peut-on, au saint tribunal, accepter les affirmations d'une personne qui attribue à son état physique les sensations désordonnées qu'elle éprouve presque continuellement, même au confessionnal, et depuis des années ?

Grande me parait la difficulté de me rendre compte de cet état moral. Animée de bonnes intentions, elle me parait d'une grande faiblesse de volonté. Que faire ? ou que lui conseiller de mieux ?

2° Un notaire qui, par sa mauvaise administration, a causé de grandes pertes à ses clients, ne sort plus régulièrement, par crainte de représailles.

Ainsi jamais, pendant son séjour à son ancienne résidence, il ne va à la messe du dimanche et des fêtes d'obligation. Que faire s'il se présente pour ses Pâques ?

R. — Ad I. Il est possible que ces troubles viennent d'un état physique. Dès lors qu'ils ne sont pas causés volontairement, il suffit qu'ils soient désavoués, au moins par un acte interne et de temps en temps. La sensation mauvaise n'est péché qu'autant qu'elle est volontaire dans sa cause ou en elle-même. En quelque lieu qu'elle se produise, elle n'est pas imputable et n'empêche pas la bonne réception des sacrements si la volonté n'y a pas de complaisance.

Il faut donc ne pas décourager cette personne, lui dire que le péché n'est que dans le consentement, lui recommander d'éviter, sans tomber dans le scrupule, ce qui serait de nature à déterminer ces effets mauvais, l'engager fortement à les désavouer, et puis à les mépriser absolument, en y donnant le moins d'attention possible. Si la volonté se maintient dans cette disposition habituelle de résistance et de désaveu, il convient de l'encourager et de ne pas lui refuser les sacrements.

Ad II. Si ce notaire par sa mauvaise administration a causé de grandes pertes à ses clients, il y a lieu d'abord d'examiner s'il n'a pas des réparations à faire. Il était tenu en justice, *vi officii*, de remplir convenablement sa charge. En manquant à son devoir, il a donc pu pécher contre la justice et assumer l'obligation de restituer.

L'omission de la messe le dimanche et les fêtes dans l'ancienne résidence où ce notaire a laissé contre lui des mécontentements, trouverait peut-être une certaine excuse dans la crainte des représailles qu'il redoute. Mais quand même cette omission pourrait être excusée (ce qui nous paraitrait bien fort, surtout parce qu'elle se produit non pas une fois ou deux, mais tous les dimanches et toutes les fêtes), elle serait une raison suffisante pour ne pas l'admettre au moins publiquement aux sacrements dans *cette résidence* où il est si mal vu et où il donne un si mauvais exemple.

Q. — Que penser d'un curé-doyen qui, à titre sans doute de confesseur ordinaire de quelques religieuses attachées à un hospice, s'est avisé de les autoriser, d'une façon uniforme et universelle, à faire cinq communions par semaine et de plus en a fixé les jours, sous prétexte que si elles ne les faisaient pas toutes ensemble et aux mêmes jours, le service des malades en souffrirait ?

Cette manière d'agir est-elle bien conforme au décret du 17 décembre 1890 ?

R. — La détermination du nombre des communions appartient au confesseur ordinaire et au confesseur extraordinaire, à chacun pour le temps de leur exercice.

Le pouvoir du confesseur n'est pas un pouvoir *discrétionnaire ;* c'est à lui à juger des dispositions des personnes par rapport à la communion, et c'est d'après ce jugement qu'il doit augmenter ou diminuer le nombre des communions. Il s'ensuit donc que toute réglementation *générale* par rapport à la communion lui est interdite, parce que les religieuses ne peuvent pas avoir toutes les mêmes dispositions.

La détermination des jours de communion est aussi en dehors de son ressort : c'est plutôt une affaire de règle, qui reste sous le contrôle des supérieurs. Ceux-ci, en effet, pour des motifs sérieux, peuvent déterminer le jour et l'heure où tel ou tel membre de la communauté fera les communions permises par le confesseur. Il y a là une mesure d'ordre plutôt qu'une affaire de conscience.

Q. — Peut-on employer le feutre pour les scapulaires du Mont-Carmel ?

R. — Un de nos abonnés nous communique le renseignement suivant que nous nous empressons de publier, en lui adressant nos remerciements :

Dans le n° 25 (1895) de l'*Ami du Clergé*, vous terminiez une réponse concernant l'étoffe des scapulaires en disant que la question ne serait définitivement tranchée que par un nouveau décret du Saint-Siège. Ce nouveau décret existe. Je n'en ai malheureusement pas le texte latin. Notre P. Général a proposé à la S. Congrégation des Indulgences la question suivante : « Peut-on imposer aux fidèles des scapulaires fabriqués non en laine tissée mais en feutre, sans que ceux qui les reçoivent perdent les indulgences accordées au port du scapulaire ? — Non. » Donné à Rome, à la secrétairerie des Indulgences, le 6 mai 1895. Le texte entier se trouve dans les *Chroniques du Carmel*, n° de juillet. Il sera facile de se procurer le texte latin, qui sera publié dans l'Ordo de 1896, des carmes déchaussés.

Q. — Je vous prie de répondre le plus tôt possible à la question que voici :

Des religieuses ont un aumônier, ayant le droit d'administrer l'extrême-onction, l'eucharistie, donner la communion paschale, faire le catéchisme, etc... Ces religieuses sont-elles de ce fait exemptes de la juridiction du curé ? Le curé a-t-il le droit d'intervenir pour les enterrements, par exemple ? L'évêque pourrait-il les exempter de cette juridiction du curé ?

R. — Nous avons traité la question *ex professo*, en 1894, n° 43, page 678.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE PÉRIODIQUE

signalant les principales publications nouvelles intéressant le clergé et les catholiques

---

I

Théologie et droit canonique

1° SYNOPSIS THEOLOGIÆ DOGMATICÆ SPECIALIS AD MENTEM S. THOMÆ AQUINATIS, hodiernis moribus accommodata. — Tomus primus : DE FIDE, DE DEO UNO ET TRINO, DE DEO CREANTE ET ELEVANTE, DE VERBO INCARNATO. In-8 de 618 pages. — Tomus secundus : DE DEO SANCTI-

FICANTE ET REMUNERATORE SEU DE GRATIA, DE SACRAMENTIS ET DE NOVISSIMIS, auctore Ad. Tanquerey. S. S. In-8 de 436 pages (chez Desclée, Paris-Lille).

2° L'HUMANITÉ DANS LA VIE FUTURE. Elus et sauvés, par l'abbé Victor Mauran, curé des Accates, à Marseille. 2 fr. 75 franco (chez l'auteur, et à la librairie Verdot, 32, rue de l'Académie, à Marseille).

3° DIRECTOIRE DE L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX DANS LES MAISONS D'ÉDUCATION, par M. l'abbé Ch. Dementhon, directeur au Grand-Séminaire de Brou, à Bourg (Ain). Deuxième édition, fort vol. in-12 de 500 pages, franco : 4 fr. (chez Poussielgue, 15, rue Cassette, à Paris).

4° INAMOVIBILITÉ ET TRANSLATION DES DESSERVANTS, par M. l'abbé Boudinhon. In-8 de 39 pages : 0 fr. 50 (chez Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris).

5° MANUEL ÉLÉMENTAIRE DE COMPTABILITÉ ET D'ADMINISTRATION DES FABRIQUES (d'après le décret du 27 mars 1893), par M. l'abbé Nivet, curé de Vignoux-sous-les-Aix. Franco : 1 fr. (chez l'auteur, par Saint-Martin-d'Auxigny, (Cher).

6° TRAITÉ THÉORIQUE ET PRATIQUE DE DROIT CANON, par l'abbé Tilloy, docteur en théologie et en droit canon. Deux beaux vol. grand in-8 de 800 pages chacun : 15 fr. (Le premier seul a paru). Savaète, 76, rue des Saints-Pères, Paris.

II
Apologétique et philosophie

1° LA CROYANCE RELIGIEUSE ET LA RAISON. Exposé historique, par l'abbé de Broglie (œuvre posthume). Broch. in-8 de 108 p. : 2 fr. (chez Roger et Chernoviz, 7, rue des Grands-Augustins, Paris).

2° LA THÉORIE DES CONCEPTS, par le R. P. Peillaube, S. M. Un vol. in-8 de 500 pages (chez Lethielleux, 10, rue Cassette, à Paris).

3° LA CONNAISSANCE, par J. Gardair. In-12 : 3 fr. 50 (chez Lethielleux).

4° LA PHILOSOPHIE EN FRANCE PENDANT VINGT ANS. Mémoire lu au Congrès bibliographique international, par Léonce Couture, doyen de la Faculté des Lettres de Toulouse. Deuxième édition, broch. grand in-8 : 1 fr. 50 (chez Retaux, 82, rue Bonaparte, Paris).

5° L'AVENIR DE L'HYPNOSE, par M. l'abbé Gombault, docteur en philosophie. Un vol. in-12 : 3 fr. 50 (chez Delhomme et Briguet, 83, rue de Rennes, à Paris).

6° MÉLANGES DE PHILOSOPHIE CATHOLIQUE. Le cartésianisme, le rationalisme et la scolastique, par Jean-Baptiste Aubry. Un vol. in-8 : 6 fr. (chez Retaux, 82, rue Bonaparte, Paris).

7° QUESTIONS ACTUELLES : RELIGION, PHILOSOPHIE, HISTOIRE, ART ET LITTÉRATURE, par le R. P. Ch. Daniel, fondateur des *Etudes religieuses*, précédées d'une notice et d'une introduction, par les RR. PP. Mercier et Fontaine. Un fort. vol. in-8 : 5 fr. (chez Oudin, 10, rue de Mézières, Paris).

III
Question sociale

1° LEÇONS ÉLÉMENTAIRES DE SOCIOLOGIE, par M. l'abbé Prunier, supérieur du Grand-Séminaire de Séez.

2° PREMIERS PRINCIPES D'ÉCONOMIE POLITIQUE, par M. Charles Périn. Un vol. in-18, 3 fr. 50. (Chez Lecoffre, 90, rue Bonaparte, Paris).

3° MANUEL D'ÉCONOMIE SOCIALE, par Jules Michel, ingénieur en chef, président de la société d'économie sociale. Quatrième édition revue et augmentée. Un vol. in-12 de 320 pages, broché, 1 fr. 50. (Chez Mame, à Tours).

4° LETTRES D'UN CURÉ DE CANTON, publiées par Yves le Querdec. Un vol. in-12, 3 fr. 50. (Chez Lecoffre, 90, rue Bonaparte, Paris).

5° Du même auteur, chez le même éditeur : LETTRES D'UN CURÉ DE CAMPAGNE, 3me mille, in-12, 3 fr. 50. Ouvrage couronné par l'Académie française.

6° OU MÈNE LE SOCIALISME, JOURNAL D'UN OUVRIER, par Eug. Richter, traduit sur le 225me mille de l'original, par P. Villard, (à Paris).

7° LA QUESTION OUVRIÈRE EN ANGLETERRE, par M. Paul des Rousiers, avec une préface de M. Henri de Tourville. Un fort vol. in-8, 7 fr. 50. (Chez Firmin-Didot, 56, rue Jacob, Paris).

IV
Piété et ascétisme

1° SACRÉ-CŒUR ET EUCHARISTIE, par le R. P. A. Tesnière, de la Congrégation du Très Saint Sacrement. Un beau volume in-12. (Bureau des Œuvres Eucharistiques, 27, avenue Friedland, Paris).

2° LE SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS, ce qu'il est, ce qu'il demande, ce qu'il donne, par le R. P. Suau S. J. (suivi d'un appendice sur le Cœur Immaculé de Marie). In-18 raisin de 102 pages. (Chez Haton, 35, rue Bonaparte, Paris).

3° LE SACRÉ-CŒUR, son culte au point de vue historique, dogmatique et moral, par l'abbé Gabriel Chatelet. In-12 de 311 pages. (Librairie Diard, à Paray-le-Monial).

4° LE TRÈS-SAINT SACRIFICE, explication des prières et des cérémonies de la sainte Messe, à l'usage des prêtres, des communautés religieuses et des personnes pieuses vivant dans le monde, par l'abbé Feuchot, ancien vicaire de la cathédrale de Dijon. Un volume in-12 jésus, 3 francs. (Chez Retaux, 82, rue Bonaparte, à Paris).

5° LA SAINTE VIERGE, MÈRE DE DIEU, par l'abbé Orsini, in-12, 3 francs. (Chez Gaume).

6° L'ESPRIT DE FOI DANS L'ENSEIGNEMENT CLASSIQUE, par l'abbé Sublard, du diocèse de Lyon. Un vol. in-12, franco : 2 fr. 50. (Chez Delhomme et Briguet, 83, rue de Rennes, à Paris ; ou 3, avenue de l'Archevêché, à Lyon).

7° NOUVEAU MANUEL DES ENFANTS DE MARIE, recueil de réglements, méthodes, pratiques, offices et cantiques à l'usage des congrégations paroissiales, par M. le Ch. Arnaud, vicaire général honoraire de Bayonne. Relié en toile, tranche rouge, 1 fr. 50 (à l'oratoire des Salésiens, Marseille).

8° MANUEL DE LA GARDE-MALADE A DOMICILE, par l'abbé Grenet, chanoine, supérieur des sœurs de la miséricorde de Séez. Prix, 3 fr. (chez l'auteur, à Séez, ou chez Vic et Amat, 11, rue Cassette, Paris).

9° L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE, par l'abbé P.-M. Pagès, ancien directeur au séminaire de Saint-Sulpice. — Piété, études, prédication, apostolat, apologétique, œuvres, administration, etc. Il a paru de cet ouvrage un volume par quinzaine, depuis l'Avent 1894. Onze volumes sont en vente. Chaque volume coûte 1 fr. 50. Pour les souscripteurs aux 25 vol., 30 fr.

V
Prédication

1° PETIT GUIDE DU PRÉDICATEUR, ou la circulaire sur la prédication, émanée de la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, exposée dans des lettres à un jeune prêtre, d'après des documents épiscopaux inédits, par le P. Gallerani, S. J., traduit de l'italien par M. l'abbé Ch. Vallée. In-18 de 180 p., 1 fr. 25 (chez Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris).

2° INSTRUCTIONS SUR LES EVANGILES D'APRÈS BOSSUET, par l'abbé Elie Evesque. Un vol. in-32 (chez Desclée, 30, rue Saint-Sulpice, Paris).

3° LA VIE POUR LES AUTRES, Conférences aux hommes, données dans la chapelle de l'Ecole Fénelon. Paris, in-18, 3 fr. 50 (chez Poussielgue, 15, rue Cassette, Paris).

4° RETRAITE DE NOTRE-DAME, CARÊME DE 1895, par Mgr d'Hulst. In-8, 0 fr. 50 (chez Poussielgue, 15, rue Cassette, Paris).